*A l b e r t o   C a t u r e l l i*

# LA IGLESIA CATOLICA
# Y LAS CATACUMBAS DE HOY

## INDICE GENERAL

## INTRODUCCIÓN

"Entonces el Señor dijo a Pablo de noche en una visión: 'No temas, sino habla y no calles'" (Act 18,9). El Apóstol había sido rechazado por los judíos de Corinto y aunque se había "dado todo entero a la palabra" (v.5) su cosecha parecía nula y entonces decidió dirigirse a los gentiles.

Este mandato se dirige principalmente a los apóstoles que tienen el sacerdocio ministerial y, por eso, participan realmente de la autoridad de Cristo; pero también alcanza a todo cristiano que tiene el sacerdocio común de los fieles y carece de la autoridad *ex officio*. Pero sus deberes y funciones tienen su fundamento sacramental en el Bautismo y en la Confirmación. De modo que la exhortación a no temer, a hablar y no callar, a todos obliga; el hablar, el no callar no se refiere solamente a la fiel transmisión del depósito revelado sino también (aunque en el fondo sea lo mismo) a la vida concreta, a la docencia, a la defensa de la fe y de la Iglesia, a los pequeños asuntos cotidianos que son un hablar participado (sin "palabras" audibles) y frecuentemente son un hablar explícito y doctrinal. Todos estamos llamados. Y el mandato de *no callar* a todos nos obliga, siempre que tengamos *algo de qué hablar*.

De eso se trata. He tenido *algo de qué hablar* en el seno de la vida de la Iglesia; por eso, *no callo*. Del inevitable no-callar ha nacido este libro[1].

La obra reúne trabajos distribuidos en dos tiempos: un grupo de reflexiones formuladas y publicadas en los años 1973 y 1974; otro, al cabo de más de treinta años de distancia, constituido por trabajos publicados en la década del noventa, hasta el año 2006.

El primer grupo apareció como volumen en 1974 (*La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy,* 150 pp., Editorial Almena, Bs. As., 1974) y ahora constituye la primera parte de esta obra que lleva como subtítulo la "autodemolición" de la Iglesia, expresión utilizada por Pablo VI al considerar la actividad negativa ejercida *desde dentro* de la Iglesia militante. Sabemos que el Cuerpo Místico es "indemolible": el Papa quiso señalar dramáticamente la *presencia activa* de la carcoma cuya larva roe y taladra la madera hasta volverla polvo y derrumbar toda la estructura. Quiso referirse a la "teología" progresista y al secularismo demoledores.

La primera parte está penetrada del problema de la secularización y la consiguiente corrupción de lo sobrenatural y ruina de lo natural. La universalidad del problema y el aparente retroceso de la Iglesia en el mundo, me llevó a hablar de "las catacumbas de hoy". Fue publicada antes que en el libro, en las revistas *Sapientia* y en *Universitas* y *Mikael*, hoy desaparecidas.

La segunda parte está constituida por estudios que fueron publicados o escritos (con una sola excepción, el capítulo VI) en la década del '90 y el año 2006. La he subtitulado: La Iglesia *demolida*. Quiero decir que aquella carcoma que roe y taladra toda la estructura, *parece* haber completado su tarea hasta tal punto que la iniquidad se ha derramado por el mundo. La "pequeña grey" se encuentra sitiada y el espíritu del mundo habla ya de un post-cristianismo; parece llegada la hora de que el pequeño

[1] Muchos son los laicos que han dado el ejemplo y cuyos nombres, al correr de la pluma, vienen a mi memoria: Maurice Blondel, Louis Lavelle, Vladimir. Soloview, Étienne Gilson, Aimé Forest, Jacques Maritain, Michele F. Sciacca, Gustave Thibon, Dietrich von Hildebrand, Josef Pieper, Thomas Molnar, Francisco Canals Vidal, Augusto del Noce, Gabriel Marcel, José Pedro Galvao de Sousa, Ivan Govry, Stefan Swiezawski, Marcel de Corte, Frederic Wilhelmsen, Juan Vallet de Goytisolo, Sisto Terán, Tomás D. Casares y tantos otros.

David  recoja del río los cinco guijarros, tome su zurrón y su honda para enfrentar a Goliat. Al humilde pastor que parece derrotado, le espera la victoria.

Salvo cuatro capítulos, inéditos en el momento en que escribo, todos los demás vieron la luz en la revista *Gladius* que se ha constituido en voz y trinchera de nuestra agonía; sin ella nos faltaría una vía segura y permanente para la sana doctrina. Otros aparecieron en volumen colectivo y uno de ellos (el capítulo sobre la *Fides et Ratio*) en *Vertebración* de la Universidad de Puebla.

Retoma el tema central de la primera parte desde el proceso de descomposición de Occidente que hiere gravemente a la Iglesia con el relativismo gnoseológico, moral y teológico y afecta la esencia misma de la vida de la gracia; genera esa monstruosidad cínica de muchas "teologías" sin Dios; se abre paso un falso ecumenismo opuesto al predicado por la Iglesia y se intenta la "demolición" de la naturaleza jerárquica del Cuerpo Místico (la "Iglesia democrática") en compromiso pseudo dialogante con el mundo como mundo.

A quienes aman y defienden la Iglesia, les espera la "conspiración del silencio" que denunciaba San Pío X. Nada nos puede hacer perder el humor cristiano. También el humor va implícito en la exhortación paulina: "No temas, sólo habla y no calles". Al final, hablará Él.

## PARTE I
# La “autodemolición” de la Iglesia
# 1973

A la memoria
de mi madre
que se nos fue
cuando estas páginas
ya estaban escritas
y de las cuales hablábamos.
Con la nostalgia
De su ausencia
Y la esperanza
Del eterno encuentro en Cristo

# CAPITULO I

## EL PROCESO DE SECULARIZACION

### 1. **El inmanentismo y el "progreso" contra la tradición**

Expondré aquí las reflexiones suscitadas por el llamado proceso de secularización, sobre todo por el carácter dramático que ha adquirido en estos últimos años y por la exigencia implícita de un compromiso personal.

Es posible poner de manifiesto cierta línea de sentido y sus derivaciones radiales que han llevado a la aparición de la más grande herejía de toda la historia de la Iglesia.

El peligro de secularización ha amenazado a la Iglesia desde el mismo instante de su constitución, si hemos de tomar la expresión en el sentido de reducción de la Iglesia al *saeculum*, es decir al "mundo": en este caso, el tiempo de la vida, el "mundo", implica la idea de afincamiento definitivo; no era necesario esperar a Nietzsche para saber que el espíritu del "mundo" significa el "sentido de la tierra" como opuesto al sentido del cielo; en otras palabras, la inmanencia terrena que excluye toda Trascendencia. Nada más opuesto a la enseñanza del Evangelio. Naturalmente, no se toma, en este caso, la palabra "mundo" para designar lo que procede de la creación divina, intrínsecamente bueno (Sal 19, 1-7); se trata, propiamente, del *mundo* en el cual entró el pecado por obra de un solo hombre (Rom 5,12) creando así cierta unidad entre el mundo y el pecado. El mundo cae bajo el poder del demonio y los hombres se rebelan contra Dios. Por eso San Pablo contrapone el "espíritu del mundo" y el Espíritu de Dios (I Cor 2,12) pues ser amigo del mundo es ser enemigo de Dios (Sant, 4, 4). Al anunciar su Pasión, el señor dice: "Ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo será expulsado" (Jn 12,31); por eso, ser amigo del mundo y adherirse a su espíritu es ponerse bajo el poder del demonio y contra el Espíritu del Padre. Verdad es que el príncipe de este mundo es "expulsado"; está ya vencido por la Pasión de Cristo, pero este mundo todavía no ha terminado su doloroso transcurrir y todas las creaturas están expectantes (Rom 8,19) hasta que los miembros del Cuerpo Místico agoten el dolor que aún tienen que sufrir. El espíritu del mundo (el mundo del hombre viejo) acecha, hiere y aun mata la vida sobrenatural del hombre que es su verdadera vida o segunda creación; aunque el "mundo" y su "espíritu" hayan sido ya vencidos, continuará su batalla hasta el fin de los fines cuando parecerá que ha logrado su triunfo definitivo. Y el cristiano, que está en el mundo y no es del mundo (Jn 11,11) debe ser germen de salvación del mundo, de este mundo pre-cristiano donde ha renacido por el bautismo. He aquí la vocación del laico. El terrible drama (que inspiró a San Agustín el tema de las dos Ciudades) es la tendencia demoníaca a la absolutización del espíritu del mundo, contrapuesta a la vocación del cristiano, que es la consagración del mundo al Padre. Aquel mundo inmanentista del aquí definitivo, del "espíritu de la tierra", es enemigo de Cristo y por eso, enemigo de los cristianos (Jn 15,18). No hay término medio. El cristiano usará del mundo como quien no usa del mundo, entregándose por completo en cada acto y, a la vez, desasido de todo, como enseñaba Santa Teresa. Esta actitud es odiada por el mundo.

Por eso afirmé que nada existe ni puede existir más opuesto al espíritu de Cristo que el *inmanentismo,* porque es la expresión filosófica y sistemática, docta, del "espíritu del mundo". El Espíritu, ha dicho Hegel, es infinita inmanencia, sustancia infinita; todo es inmanente a sí mismo; no hay "espacio" para un Dios trascendente y revelante. El inmanentismo y la *tradición* cristiana son contradictorios. Si se entiende por

inmanencia el acto de quedar, permanecer en, (como el Espíritu hegeliano, la "realidad" del positivismo, la "materia" del pragmatismo) es imposible la trans-misión de la Tradición que tiene por fuente a Dios trascendente y cuya inteligencia depende del Espíritu actuando en la Iglesia. El inmanentismo es incompatible no sólo con la revelación contenida en la Escritura sino con la Tradición anterior a la Escritura. No me refiero a la tradición natural que es un legado (histórico, cultural, social) transmitido de modo permanente a lo largo de las generaciones de un pueblo, sino al depósito *sagrado* revelado por Dios y que ha adoptado diversas formas literarias luego de su transmisión oral, como es el caso de la Tradición bíblica; la Iglesia hace explícito el contenido siempre inexhausto de la primera tradición apostólica asistida por el Espíritu Santo. Pero, además, conviene incorporar aquí una distinción que importa mucho para nuestro asunto: se trata de distinguir entre lo *antiguo* (dado en el origen) actuante en el presente y que genera lo *nuevo*: lo *viejo* es lo realmente caduco y destinado a morir. No hay contradicción entre lo antiguo, lo nuevo y la tradición; lo antiguo viviente (como lo clásico) genera la tradición (en cuanto transmisión de su propio depósito) produciendo lo verdaderamente nuevo; la Iglesia, al explicitar verdades esenciales del sacro depósito revelado, muestra, en el tiempo oportuno, la novedad siempre presente, necesaria en un momento histórico determinado. Por eso, Donoso Cortés, cuando quiso referirse al *futuro* de la historia del mundo, dijo: "Señores, yo represento la tradición".

La tradición generadora del futuro no pone el fin de la trans-misión dentro del tiempo histórico porque se agotaría en sí misma; es inconcebible la tradición sin la trascendencia: son términos íntimamente ligados; tradición, novedad, futuro, trascendencia.

El "espíritu del mundo", que inaugura el sentido de la tierra como absolutización del mundo para sí mismo, es negador de la tradición a la que ha querido reemplazar oponiéndole el concepto de "progreso" en la inmanencia del tiempo. El iluminismo progresista (que el idealismo alemán llevó a su culminación) se funda en la negación de la tradición o en la corrupción de la tradición asimilándola a la idea de progreso en la inmanencia; mientras para la tradición su propia transmisión del antiguo depósito produce lo nuevo *enraizado* en lo antiguo (verdadera novedad), el progresismo inmanentista inventa lo "nuevo" *desarraigado* de su fuente (falsa novedad); al mismo tiempo que lo inventa, lo mitifica y, al mitificarlo, lo convierte en fuente del peor de los fanatismos. El progresismo que se auto-absolutiza (no el verdadero progreso que es progreso de la tradición) permanece en la inmanencia de sí mismo (del mundo) y niega la Trascendencia. El mensaje de Cristo deberá entonces explicarse en la inmanencia del progreso vital (Le Roy) o en la unión de lo Infinito y lo finito (Hegel) o, rechazado como alienación del hombre (Feuerbach, Marx). El progresismo inmanentista y desarraigado no puede generar lo verdaderamente nuevo ni valores que trasciendan su propia inmanencia; son pseudo valores y el "progreso" sin tradición es falso progreso. Sin tradición, lo "nuevo" carece de sentido y el hombre no sabe qué hacer con él; el hombre le va a la zaga. Se devora a sí mismo por haberse querido autofundar; en la medida en la cual se funda a sí mismo, se queda sin fundamento y se *autodestruye*. El progresismo representa el "espíritu del mundo" y se opone a la Tradición y al Espíritu de Dios. En la medida en la cual el progresismo inmanentista intenta asimilar al Cristianismo, éste queda reducido a un mensaje meramente secular en el que el Dios Vivo está muerto. La tradición trascendentista no se opone a lo nuevo pues lo nuevo verdadero, de ella misma se genera; se opone al "espíritu de novedad" que genera la frivolidad, el afincamiento total en la mundanidad del mundo.

Un cristiano de fe firme sabe que aunque la mayoría de los hombres se entreguen al "espíritu del mundo", él está en la Verdad, que existe y vive en la verdad de Cristo, aunque todo el mundo le odie, le calumnie, le rechace como odia, calumnia y rechaza a Cristo. Ese odio será el signo de la inmensa gracia de pertenecer a la "pequeña grey" que sigue fielmente la tradición de Cristo. El mundo contemporáneo, asomado a la posibilidad de su propio aniquilamiento por las fuerzas que él mismo ha desatado, es el resultado del proceso de inmanentización que pareciera estar tocando a su fin. Este proceso, en su embate contra la Iglesia, ha seducido a muchos, muchísimos cristianos, pero la dramática apretura en que se encuentra el pueblo de Dios en este tiempo, bien puede ser la puerta estrecha de la Luz.

## 2. La más grande herejía de todos los tiempos

Paradójicamente, el progresismo sin tradición que por propia declaración se encuentra abierto a "lo nuevo", ha resucitado mitos primitivos que el Cristianismo había derogado; vuelve (sobre todo el progresismo que depende del hegelismo) a la idea de la realidad como proceso sin trascendencia, a la negación de la creación, al determinismo sin libertad, y en los casos más radicales ha vuelto al eterno retorno. El iluminismo y su heredero, el progresismo absoluto, confunde lo antiguo con lo *viejo*. Mientras lo antiguo (como lo clásico) vive en el presente y es transmitido generando el futuro, lo viejo es lo muerto que no puede generar futuro alguno positivo, sólo un "porvenirismo" nihilista, negador del hombre concreto. Al rechazar la tradición, el progresismo absoluto se queda sin futuro, enamorado de "lo nuevo"; lo común es un retorno a lo más viejo. El mejor ejemplo es el renacimiento de viejas formas del gnosticismo anti-creacionista y de multitud de sustitutos de la fe (astrología, quiromancia, adivinación) que son más *viejos* que la misma historia occidental.

La historia del proceso del pensamiento inmanentista hasta desembocar en la más grande herejía de todos los tiempos, ocuparía un grande volumen; conformémonos, por ahora, con una referencia sumaria. El peligro de secularización e invasión del espíritu del "mundo" ha amenazado a la Iglesia desde la misma constitución del Colegio apostólico: piénsese que la traición de Judas Iscariote se fundó no sólo en la envidia sino en la *idea* que él tenía del Mesías como cabeza de un poder *terreno*, inmanente al desarrollo histórico de Israel. La formulación filosófica coherente comenzó mucho más tarde, sobre todo cuando se tuvo por cierta la afirmación, por un lado, de que sólo existe el singular cognoscible en la medida en que pueda impresionar nuestra experiencia sensible (empirismo); por otro lado, este nominalismo se ve forzado a reconocer que lo único que importa, desde el punto de vista lógico, es el término y sus propias relaciones *formales*. Así se pone la raíz del idealismo posterior, puesto que los universales sólo tienen existencia mental y la lógica se resuelve en las relaciones de las segundas intenciones. Requiere, por consiguiente, una crítica de la *razón* y del conocimiento pero sólo a partir de ella misma. Como se ve, *empirismo e idealismo tienen un origen común.*

Si se llevan las cosas hasta sus últimas consecuencias, habrá que reconocer la primacía de la razón sobre el ser y no del ser sobre la razón. La razón es criterio del ser o de la verdad. Si lo es, primero es el pensar y *luego*, el ser, y es menester una crítica de las propias estructuras de la razón. Esto supone un empirismo básico de origen y debemos declarar incognoscible aquello que trasciende la experiencia sensible y sostener que es la razón la creadora de su objeto. El idealismo germánico dio el paso final identificando la razón con la totalidad de su objeto, es decir, identificando ser y

pensar. Con este supuesto, Hegel afirma que el Ser es lo indeterminado, lo absoluto y vacío y que la Nada es también lo indeterminado, absoluto y vacío: por eso, lo concreto es el devenir, la mezcla de Ser y de Nada, la contradicción en que consiste la misma realidad. Este procedimiento va del pensamiento a las cosas, del "concepto" de ser y del "concepto" de la Nada y nada prueba el tránsito al orden real; se trata de un contradictorio sofisma, falso de toda falsedad desde su misma formulación primera, como dice Jolivet: "lo que no se distingue, son los conceptos, pero nada prueba que ocurra lo propio con las cosas, en el supuesto de que el Ser y la Nada existan en estado puro. La identificación de los conceptos no prueba la identificación de las cosas".

"El paso de lo lógico a lo ontológico es aquí perfectamente arbitrario, y cuando Hegel escribe que el devenir es el primer pensamiento concreto y por tanto la noción primera, mientras que el ser y la nada son abstracciones vacías, exige simplemente aquello de que se trata, a saber, si la síntesis del ser y la nada es algo distinto de una síntesis de conceptos"[1]. Este *regreso* a un "viejo" y falso eleatismo, significa que todo es inmanente a todo y que lo real, en cuanto Concepto, es Dios mismo "resuelto" en la historia; por lo tanto, se esfuma toda distinción entre lo natural y lo sobrenatural y la "revelación" debe ser "explicada" desde la inmanencia del Espíritu absoluto; el todo se resuelve en el *mundo* y el secularismo se nos da en su máxima absolutidad. El "Dios en el devenir" hegeliano es ya idéntico al "Dios ha muerto" de Nietzsche; la economía del Cristianismo será incluida en la filosofía de Hegel vaciada de todo misterio puesto que es inconcebible el misterio en el mundo de la Razón; pero como Hegel no puede renunciar a explicar los "misterios" en su explicación global de todo lo real, su filosofía es también una subrepticia teología que, a su vez, todo lo explica reduciéndolo al tiempo secular, es decir, al mundo, pues todo es inmanente a todo. Por eso el hegelismo y, en general el inmanentismo, es la *expresión filosófica (y subrepticiamente teológica) del "espíritu del mundo*". El inmanentismo, que pretende abrirse a lo nuevo, en realidad regresa no a lo antiguo sino a lo viejo, a lo más viejo, y con él, reaparecen los mitos pre-filosóficos y a-racionales del eterno retorno, del *cambio* por el cambio mismo y, sobre todo, del "progreso" sin tradición; la pretendida "originalidad" del inmanentismo es nula, pues reactualiza la mitología gnóstica de un mundo sin creación. Como nada puede auto-fundarse, el inmanentismo lleva en sí su propia crisis que provoca su autodestrucción y este proceso aunque no comenzó en Hegel, en Hegel alcanzó su culminación; por eso no dudo en sostener que *Hegel es el gran corruptor del alma de Occidente.*

Por otra parte, el hegelismo implica un empirismo radical (pues todo el mundo de la materia es también pensamiento pensado) y es coherente el trasvasamiento del "espiritualismo" hegeliano al materialismo absoluto.

Para el fin de esta reflexión basta recordar que la filosofía hegeliana es para Marx, "interpretación" de la realidad como contradicción manteniéndose en cierto modo la primacía del momento teórico. No se trata ahora de "interpretar" la realidad sino de *transformarla*; la filosofía (la no-filosofía de Marx) es acción y, si lo es, es *praxis* revolucionaria; el momento teórico y el momento de la praxis logran su síntesis por la mediación del trabajo; las relaciones de trabajo constituyen la naturaleza social del hombre que a través de las etapas *necesarias* de la dialéctica histórica se encamina hacia la "liberación": la aparición de un "hombre nuevo" en una sociedad sin opresores ni oprimidos.

---

[1] *Las fuentes del idealismo*, p. 102, trad. de A. Guruchani, Desclée de Brouwer, Bs. As., 1946.

Sin embargo, creo que no es Marx el mejor representante del "espíritu del mundo" sino Hegel; el marxismo en cambio, se presta mucho más que el hegelismo para ser reducido a los esquemas de una "ideología" aplicable a toda situación:, por ejemplo, cuando se produce un conflicto entre un obrero y su patrón, es sencillo reducirlo al esquema oprimido-opresor; un choque entre padre e hijo en el seno de la familia, será un conflicto entre dominante y dominado y hasta el mismo matrimonio, como sostiene un "teólogo" de la "liberación", será el conflicto entre oprimido (la mujer) y opresor (el varón).

Dejemos esto. Basta tener presente que el hombre "nuevo" del marxismo situado en un futuro utópico, es el hombre *viejo* del "espíritu del mundo", y por eso, la "liberación" significa en cambio, la esclavización del hombre. En cuanto opuesto al hombre nuevo (el nuevo Adán), el hombre soñado por el progresismo no es, en verdad, *futuro* y *nuevo*, sino *viejo*, mítico y antihumano; significa un retroceso, no un avance. Teológicamente considerado, es la absolutización del "hombre viejo", es decir, del hombre del *mundo* inmanentista rebelado contra Dios y, por eso, sujeto al poder del "dios" de este mundo. Podrá parecer a muchos necedad (en la medida en que su Fe haya perdido firmeza) pero debemos sostener el carácter *satánico* del progresismo inmanentista. Cuando Pío XI consideró al marxismo como "intrínsecamente perverso" sabía muy bien lo que decía.

El progresismo, frecuentemente asumido sin ningún conocimiento serio de las fuentes, sino sólo por "contagio" ambiental y algunas fáciles lecturas, ha penetrado en el seno de la Iglesia. ¡Cuántos católicos están inconscientemente al servicio de la mayor herejía de la historia! Muchos contribuyen a este proceso de "autodemolición" de la Iglesia como denunció Pablo VI. En la medida en la cual se acepten las vías de la inmanencia para estar "al día" y se acepte la idea del "cambio" o el progreso sin tradición, quieras que no, estará al servicio del enemigo de la Iglesia. Cuántos así operan *desde dentro* de la Iglesia, no proceden como hijos de la Iglesia sino como enemigos suyos. Siguen teniendo estremecedora actualidad las palabras de San Pío X: "Son seguramente enemigos de la Iglesia, y no se apartará de lo verdadero quien dijera que ésta no los ha tenido peores. Porque, en efecto, como ya se notó, ellos traman la ruina de la Iglesia, no desde fuera, sino desde dentro; en nuestros días el peligro está casi en las entrañas mismas de la Iglesia y en sus mismas venas y el dañó producido por tales enemigos es tanto más inevitable cuanto más a fondo conocen a la Iglesia" (*Pascendi*, 2).

# CAPÍTULO II

## LA CORRUPCION DE LO SOBRENATURAL (I)
## LA "DEMOLICION" DE LA IGLESIA

### 1. Secularización y crisis de la sensatez

En el seno de la Iglesia se ha instalado la negación destructora y *auto*destructora: "en sus mismas venas", como ha dicho San Pío X, se desliza la iniquidad. La secularización ha amenazado siempre a la Iglesia, aunque jamás como ahora pues ha llegado a su máxima radicalidad. Recordemos el caso misterioso de Judas que no esperaba al Humilde Cordero que muere por la redención de sus ovejas, sino al soberano del *poder* terreno que restaura la grandeza *secular* de Israel; Judas, como muchos doctores de Israel, deseaba el poder inmanente al tiempo de la historia que permitiera la "liberación" del pueblo *oprimido* por el Imperio romano. No era necesario esperar a la dialéctica Siervo-Señor de la *Fenomenología del Espíritu*, pues los judíos carnalizados en cierto modo ya la vivían. Porque Cristo declara que su "reino" no es de *este* mundo, le odian absolutamente y traman su muerte. En nombre de la inmanencia del reino de Israel terreno, rechazan la trascendencia del Reino de Israel del espíritu.

Hoy, en las mismas venas de la Iglesia se ha instalado este intento de reversión de la Iglesia *hacia el mundo*; esta vez, el intento es sistemático, total, absoluto. Como efecto del iluminismo, todo es explicado por la razón; el hombre percibe que entre Dios trascendente y su propia vida en el mundo existe un ámbito de autosuficiencia sin Dios: el hombre de la conciencia burguesa cree que este mundo y sólo este mundo es su mundo sin ninguna referencia inmediata al "otro" mundo.

Tanto el burgués como el marxista confunden los planos pues el cristiano, cuando habla del espíritu del mundo se refiere al ámbito existencial del pecado en la inmanencia del tiempo, sobre el cual tiene cierta potestad el "padre de la mentira". El tránsito del hombre burgués al hombre marxista es una progresiva apostasía de la fe; el burgués aún conserva su fe cristiana; en cambio, el marxista es radicalmente ateo y ha rechazado el contenido de la fe; uso la expresión apostasía en una gradación de sentidos que empleó Santo Tomás: la apostasía es primero el rechazo de la religión, o de las órdenes sagradas; en segundo lugar es el rechazo de la sujeción a los preceptos divinos (es lo que hace el hombre burgués que sigue creyendo que Cristo es Dios pero ni le confiesa públicamente ni cumple con los preceptos divinos); estos modos de apostasía no llegan a ser verdadera y formal apostasía mientras se conserve la fe. Pero, en tercer lugar, es rechazo de la fe misma y todo su contenido: es la apostasía absoluta *per se*, a la que Santo Tomás llama *perfidia*[1].

El proceso de secularización o conversión a la inmanencia del "espíritu" del mundo, es el proceso de apostasía de la fe hasta su rechazo total. La razón es clara, pues la reducción de la existencia a la inmanencia del mundo la deja *sin sentido.* Todos los caminos de la negación están abiertos. En este proceso se ha corrompido la fe *sobrenatural*; al quedarse sin sentido, se ha corrompido también el mundo *natural.* No es posible pensar en una naturaleza sana si de ella se excluye lo sobrenatural. El rechazo de lo sobrenatural mella la naturaleza. También la inversa es verdadera: una

---

[1] *S.Th.,* IIª, IIª, 12, 1

naturaleza corrompida en cuanto naturaleza vuelve muy difícil la inserción de lo sobrenatural.

En consecuencia, en la medida en que el mundo moderno inmanentista ha corrompido lo sobrenatural y, por tanto lo natural, ha provocado el *extravío del buen sentido*; es decir, del buen juicio cotidiano, del sólido sentido común. El mundo contemporáneo es *insensato*. Siempre irán unidos solidariamente, espíritu del mundo, afincamiento terreno, insensatez. Caín ha perdido el buen juicio, es insensato al matar a su hermano y al responder a Dios que él no es guardián de Abel, es decir, que nada sabe de él; Judas no lo es menos cuando entrega a su Maestro con un beso y se suicida poco después; de análogo modo, el mundo contemporáneo es insensato y carente del buen sentido: de qué valen los progresos de la técnica si, al cabo, debe plantearse la posibilidad de la desaparición de la vida del planeta por obra suya; es insensato luchar denodadamente para prorrogar la vida del hombre sobre la tierra y propugnar y distribuir los anticonceptivos para que no nazcan muchos otros nuevos hombres; es igualmente insensato aceptar la cultura como valor y corromperla en la mal llamada "cultura de masas"; podría seguir casi indefinidamente mostrando el *extravío* y la *insensatez* del mundo de hoy. Es suficiente leer el diario con atención y espíritu crítico. Se nos dirá y con razón que esa incongruencia es también propia de la finitud y falibilidad del hombre; pero se deberá reconocer, al mismo tiempo, que nunca alcanzó tan sistemática y agresiva presencia. Puede decirse que el inmanentismo secularista, en la medida en que ha corrompido lo sobrenatural y con él la naturaleza, ha engendrado *nuestro mundo de la insensatez cotidiana*. La única coherencia de grandes multitudes es su cotidiana incoherencia. Parece demasiado simple; por eso la solución es simple: sólo la restauración plena de lo sobrenatural puede devolver al mundo su sensatez natural.

## 2. Nuevo monofisismo y un "triunfalismo" invertido

La crisis de la sensatez, en cuanto conversión al "espíritu del mundo", tiende a acentuar el aspecto "social" del Evangelio: sin embargo, la predicación del Señor se dirige a la totalidad del hombre y por consiguiente, es esencial la consagración del mundo; desde la aparición de la conciencia secularista se pone el acento sólo en el aspecto social del Mensaje con exclusión progresiva del misterio sobrenatural. Es difícil encontrar textos explícitos en los escritos de muchos progresistas de hoy, pues, como decía San Pío X, "despreciadores de toda autoridad" y "atrincherándose en una conciencia mentirosa", utilizan una técnica nunca clara, que consiste "en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y en su conjunto... lo cual contribuye a que se les juzgue fluctuantes e indecisos en sus ideas cuando en realidad éstas son perfectamente fijas y consistentes"[2].

Nuestros progresistas exaltan casi exclusivamente la *naturaleza humana* de Jesucristo. Cristo es redentor "social". Él es el que guía el "cambio de estructuras", la revolución armada y violenta (el Cristo guerrillero); tal es el *nuevo monofisismo.* A mediados del siglo V, Dióscoro, sucesor de San Cirilo en Alejandría y, después el archimandrita Eutiques, sostuvieron que en la persona de Cristo, en la cual se unen misteriosamente la naturaleza divina y la humana, la naturaleza humana era *absorbida* por la naturaleza divina; Eutiques llegó a sostener que únicamente existe naturaleza divina en Jesucristo, tesis condenada en Calcedonia en 451. En consecuencia, el

[2] *Pascendi*, 3.

Evangelio quedaba reducido a una especie de mensaje "angélico" sin contenido "social", como se dice hoy.

El fenómeno actual es un monofisismo *invertido*: los escritos ultra-progresistas sostienen implícita o explícitamente una *absorción* de la naturaleza divina de Jesucristo por la naturaleza *humana*; muchos, cuya fe es vacilante, son conducidos a exaltar la naturaleza humana de Jesucristo. Este nuevo monofisismo es hostil a la contemplación y a la vida mística, pues todo se resuelve en la acción social; propone una imagen de Jesucristo *tan "*humana" que el Señor comienza a perder su carácter divino. No es ya más "Señor", "Maestro", "Sacerdote", (como lo nombra el Concilio Vaticano II) sino Hermano o, simplemente, "el Flaco" como llega a decirse en ambientes "desprejuiciados" que padecen, sin embargo, del prejuicio del desprejuicio que es el peor de todos.

Entre las consecuencias de la secularización y pudrición de lo sobrenatural, quizá la más curiosa y sorprendente sea la aparición de una especie muy particular de *triunfalismo* en estos campeones de un "cristianismo" verdaderamente actualizado no-triunfalista. El nuevo monofisismo implica con lógica de hierro, la necesidad de una realización terrena, sólo secular, del "mensaje" social" del Evangelio; paradójicamente, el progresismo ha lanzado la acusación de "triunfalismo" contra el Catolicismo tradicional, como si éste quisiera el *triunfo* aquí y ahora, sobre personas y cosas.

La Iglesia Católica quiere la "impregnación de todas las capas sociales" por el espíritu del Evangelio (León XIII, *Immortale Dei*, A. nº 18) pero sabe que la plenitud del Reino no es de este mundo.

El progresismo acusa a la Iglesia Católica de triunfalismo. Esta acusación no sólo constituye una falsedad doctrinal carente de seriedad científica, sino que es, precisamente, el pecado principal de esta "iglesia" temporalista. El monofisismo se ve obligado a proponer un triunfalismo intrahistórico. Los caminos para lograrlo son la destrucción de las "estructuras opresoras", la justificación de la violencia para suprimir al "opresor", el menosprecio de la contemplación y de la santidad de vida. Si estos propósitos se lograran, la Iglesia "desinstitucionalizada" debería sentirse "victoriosa", "triunfante" en el mundo y cierto clero lograría instaurar el más odioso clericalismo de la historia. El nuevo monofisismo conduce al más radical y mundano triunfalismo.

### 3. Un pseudo profetismo y la praxis revolucionaria

El nuevo monofisismo subyacente en el proceso de secularización necesita un criterio de interpretación del presente para poder prever el horizonte del futuro. Por eso tiende a secularizar y a proponer una nueva, curiosa y "existencial" idea de la profecía.

Tengamos presente el recto concepto de profecía para poder medir el grado de desacralización de la profecía en diversos sectores del pensamiento contemporáneo. Sin olvidar que el pueblo de Dios participa del don profético de Cristo (profecía ordinaria), la profecía se refiere al futuro y se muestra en una pre-dicción que reposa en la autoridad infalible de Dios que revela; por eso no puede confundirse con la mera predicción. Todavía de modo lato puede decirse que se trata de una manifestación de la voluntad divina a los hombres; manifestación estrictamente sobrenatural, verdadero *conocimiento* que se ha de comunicar (1 Cor 12,8) por medio de la *locución*; esta locución debe ser acompañada, como confirmación de su origen divino, por el *milagro* (p.e., Deut 34, 10-11). La profecía, en cuanto orientada al futuro, es escatológica y efectuada por el lumen divino que se extiende a la universalidad de las cosas; en este caso, el futuro al cual se refiere la profecía está allende las posibilidades de nuestro

conocimiento natural. En cuanto se funda en la autoridad de Dios, no puede haber profecía falsa y, repito, no se confunde con el pronóstico porque *la profecía es siempre revelada*; se trata pues de un conocimiento sobrenatural que se ha de comunicar, obtenido por revelación de Dios y acompañada o confirmada por el milagro. Santo Tomás distinguió grados en el conocimiento profético: la profecía es el conocimiento de una verdad sobrenatural obtenida por medio de una visión determinada (en el dominio de la imaginación) ya se dé en forma de sueño o de simple visión[3]. La profecía es necesaria para el conocimiento del fin de la historia del hombre.

He aquí la definición del profeta que nos propone Rahner, teólogo nada sospechoso de reaccionarismo: "(del griego=que habla por otro). En un sentido general propio de la teología fundamental, puede llamarse así al hombre que, acreditadamente, es portador de la revelación divina, y lo es de tal manera, que no sólo experimenta la autocomunicación 'graciosa' de Dios al hombre, sino que también la objetiva (la explica) correctamente y sin error, bajo la dirección y confirmación de Dios (-milagro), de forma acomodada a la situación que viene pre-dada tanto en él como a su ambiente, y, obedeciendo al impulso divino, la anuncia a su mundo"[4].

El nuevo monofisismo necesita de un criterio de interpretación del presente; por eso piensa que la profecía es "interpretación" como "comprensión de un sentido de la realidad" desde el momento en que está veladamente anunciado en lo presente; el futuro es, pues, para estos "teólogos". un progresivo horizonte escatológico, como "progresiva realización del hombre". La profecía es "interpretación", pero interpretación es también *hacer*, es decir, "producir el acontecimiento" y, para el profeta, en terminología tomada del "profeta" Marx, la "interpretación surge de una praxis y está orientada a una praxis". De tal modo, "desconsagrando" las diversas épocas (en cada una de las cuales funciona la dialéctica oprimido-opresor, calco fiel de la dialéctica siervo-señor de Hegel) la historia es "proceso de cambio y transformación" hacia la epifanía de "un nuevo hombre".

El carácter sobrenatural de la profecía como conocimiento ha desaparecido, diluido además en una terminología imprecisa; nada se dice del carácter revelado que tiene la profecía y del necesario acompañamiento del milagro. Este concepto de "profecía" no solamente niega su esencia reduciéndola a "interpretación" de la realidad en el horizonte del futuro escatológico, sino que altera su sentido haciendo de ella un instrumento de la praxis transformadora de lo real. Se trata pues de una "interpretación" que surge de la praxis y genera una praxis; no es una especial revelación sobrenatural de Dios confirmada por el milagro.

Este falso profetismo se autoafirma con una seguridad digna de mejor causa; sus representantes ¿han recibido una revelación de Dios para que nos sea comunicada? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Qué signos nos ofrecen para que asintamos a su "revelación"? ¿Cómo saben que les ilumina el *lumen* divino? No era necesario tanto aparato teológico ni tantas afirmaciones gratuitas para concluir en "doctrinas" tan simplistas. De hecho, no ha servido más que para justificar la comisión de "hechos proféticos" (sic) como, por ejemplo, en Navidad, suprimir la celebración de la Misa de Nochebuena con el fin de "mentalizar", con ese gesto, a la pobre gente que sufre una estructura de opresión ... ¡La *supresión* de la Santa Misa, un "hecho profético!

Si este "profetismo" surge de una praxis y genera una praxis, cabe preguntarse para qué sirve. Pues sirve para "denunciar las injusticias (cosa que ha hecho la Iglesia desde su fundación sin esperar a estos nuevos profetas); también sirve para "hacer política, en el pleno sentido de la palabra (y que) significa optar y luchar por un sistema

---

[3] *S. Th.*, IIª, IIª, 174,3.
[4] *Diccionario Teológico*, p. 586, Herder, Barcelona,1966.

(ya veremos cuál) que realmente haga surgir un 'hombre nuevo' y una 'sociedad nueva'". Desde este punto de vista, el nuevo monofisismo cree legítimo hacer política, pero se opuso escandalizado a la consagración de la Argentina al Inmaculado Corazón de María (30 de noviembre de 1969) por inadecuado y porque ese acto "iba a ser instrumentado políticamente". Es decir, eso era también "hacer política", pero desde otro punto de vista diverso y "opuesto". Sin detenerme a analizar el acto, lo importante es la contradicción en que se cae. Es política legítima denunciar (con hechos "proféticos") las llamadas "estructuras de opresión" y propugnar el compromiso político concreto; y es también "política" (pero ilegítima) la consagración de la Nación a la Virgen María. Tratemos de ver los motivos profundos de esta actitud general para descubrir los objetivos verdaderos de este nuevo y falso profetismo.

### 4. Al fin, el verdadero objetivo: el socialismo ateo

Todo católico medianamente instruido sabe que la Iglesia ha condenado al capitalismo liberal y al socialismo en todas sus formas. Pero el pseudo profetismo que me ocupa identifica todas las formas políticas no coincidentes con el marxismo, con el capitalismo (al cual condena) y no se acuerda ni una sola vez de condenar al socialismo marxista. Esto es una constante. La reducción del Mensaje Evangélico a la inmanencia del mundo ha conducido a las necesidad de partir de la "realidad económica, social y política" del país y a la necesidad postulada de "definirse personal y colectivamente". Pero esta necesidad se identifica con la acción y el compromiso exigidos por los marxistas a sus aliados, no con la entrega de amor silencioso y cotidiano del hombre cristiano; por eso se propuso, en una reunión de sacerdotes cuyos nombres son, por lo común mantenidos en el anonimato, que cada delegado diocesano expusiera "un cuadro socio-económico de su región y las situaciones de sometimiento que padecía la población"; este cuadro *socio-económico* es siempre explicado por la dialéctica de oprimido-opresor; es lo que pasa, por ejemplo, con la educación explicada por la contradicción educador-educando" superada en la "liberación en comunión" de los hombres entre sí, mediatizados por el mundo, como dice el marxista brasileño Paulo Freire, cuyos libros, particularmente *Pedagogía del oprimido,* se venden por centenares en universidades católicas y nacionales. A partir del espectro "socio-económico" del medio, siempre explicado por la dialéctica oprimido-opresor, reaparece la necesidad de "mentalizar" a la gente, advirtiendo que existen diversos "niveles de concientización".

El objetivo del nuevo monofisismo es la instauración de la sociedad socialista y, por tal, entiéndese el *socialismo marxista*; en efecto, en un documento de sacerdotes publicado con motivo del secuestro y asesinato de un ex-presidente argentino, y la destitución de otro, los hechos mismos, sostiene, deben ser explicados por "*las contradicciones internas*" del sistema; por eso (supuesta la realidad como contradicción) no se trata de cambiar unos hombres por otros, sino de un "*cambio radical* de todas las estructuras socio-políticas y económicas, sustituyendo al sistema capitalista vigente por un auténtico *socialismo*", poniendo el poder en "manos del Pueblo" [*]. Como semejante cambio de las relaciones de clase puede implicar la violencia ("vía de las armas"), el terrorismo es considerado unas actividad ejercida por

[*] Téngase presente que este capítulo fue escrito en 1973; utilizo un extenso documento mimeografiado que circulaba entre los grupos de los llamados "sacerdotes para el Tercer mundo". Algunos se fueron de la Iglesia, otros se quedaron y no son pocos los que escalaron altas posiciones. Véase la nota siguiente.

"elementos sanos y limpios de una juventud revolucionaria". Salta a la vista el atroz *abstractismo* que tanto horroriza a Marcel, que se constituye luego en verdadero opresor y destructor de la persona; se autodenuncia en la exaltación de la palabra "Pueblo" (con mayúscula siempre); semejante "Pueblo" no ha existido nunca (como no existe la "mesa") sino esta comunidad concreta constituida por cada una de las personas en las cuales reconocemos la imagen de Dios. Todo lo demás es, para un cristiano, mera abstracción que tiene la mala costumbre de fagocitarse a la persona concreta.

El hombre "nuevo" que anuncian los nuevos "profetas" no es el hombre cristiano sino el hombre socialista que aparecerá al final del proceso de "liberación" o desalienación. Así, pues, se hace necesaria la revolución como paso de un tipo de sociedad a otra (socialismo). La revolución debe destruir el sistema; en su lugar, no se propone la doctrina social de la Iglesia que Ella ha enseñado a sus hijos con todo el peso de su autoridad, sino la sociedad socialista; para que ello sea posible "consideramos necesario erradicar definitivamente y totalmente la propiedad privada de los medios de producción"[5]. Hacia el marxismo se encamina este nuevo monofisismo; no otra cosa será el proféticamente esperado "socialismo latinoamericano". Ante la evidencia de la contradicción entre la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y la enseñanza de la Iglesia (léase entre otros múltiples documentos, las Encíclicas *Quadragesimo anno* y *Rerum Novarum* y especialmente la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (nº. 69-73) alguno ha querido inútilmente distinguir entre el derecho "abstracto" a la propiedad privada y el derecho "concreto", tal como se da en la sociedad capitalista... Pero no valen disimulos: la Iglesia, cuando habla de derecho, menta no un derecho "abstracto" sino aquel que surge de la misma naturaleza del hombre, aunque tengamos que expresarlo mediante la abstracción. Lo real y verdadero es que el nuevo monofisismo modernista propone la supresión de la propiedad privada como medio para lograr la sociedad homogénea "profetizada" por Marx, Engels y Lenín, autores de los "evangelios" sinópticos de muchos "cristianos" de hoy.

### 5. El menosprecio de lo sobrenatural

La sustitución de la dependencia ontológica por la autosuficiencia del hombre, de la Creación por el ser inmanente a sí mismo, del espíritu de Dios por el espíritu del mundo, corrompe lo sobrenatural y lo natural; respecto de lo primero, se imponen algunas reflexiones, teniendo a la mano el documento citado en la nota 5.

#### ***a) La sustitución del agapé por el eros.***

En la medida en que se acepta (y muchos cristianos lo hacen más o menos inconscientemente) una "interpretación" inmanentista del mundo donde debe lograrse la "liberación material como condición para la liberación espiritual del pecado", en esa misma medida se acentúa la lucha "secular" y se pierde la profetizada "liberación del pecado y sus consecuencias". El objetivo proclamado desaparece y solamente resta la praxis y la lucha del aquí y del ahora. Al cabo, ni lo uno ni lo otro. Esta verdadera crisis de la sensatez cotidiana sería menos grave si los "apóstoles" de este falso profetismo

---

[5].*Documento de los Coordinadores Regionales del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo,* 27 de junio de 1969.

arrojaran lejos de sí toda referencia al Cristianismo propugnando sólo “el cambio radical de todas las estructuras”. Así las cosas estarían más claras.

En el mundo de la inmanencia, del falso “progreso” sin tradición, se produce una contradictoria reinstalación de lo “viejo” sobre la destrucción de lo “antiguo” y una corrupción correlativa de lo *nuevo*; el resultado más visible de la corrupción del hombre *nuevo* es la ruina del amor humano que es *vida divina*. No hay amor por el tú (mi prójimo) sin el vivificante amor de Cristo que es el amor subsistente. Por eso, el amor humano es siempre amor a Dios. El amor conyugal, “copia” del amor esponsal de Cristo Esposo y la Iglesia Esposa, es como dice Pablo VI, plenamente humano, total, fiel y exclusivo y fecundo[6]. La reversión del Mensaje al “mundo” corrompe el amor cristiano por el *eros*; es un retroceso hacia lo viejo falsamente propuesto como “nuevo”. Por eso, el erotismo actual pierde el amor; absolutiza el grado meramente somático del amor humano, pierde lo somático mismo, corrompe la naturaleza y rechaza lo sobrenatural. Diríase que no existe mejor método para corromper el amor humano natural que la destrucción de la caridad entre los hombres. El erotismo corrompe el amor y el sexo, porque al absolutizarlos sin conferirles un lugar central en la economía de la salvación, los pierde como amor *humano* y como amor *sexua*l. El mayor enemigo del sexo es el erotismo.

En esta perspectiva, es bastante frecuente (lo he oído de labios de un sacerdote católico) sostener que el amor lo justifica todo. El matrimonio se funda y se justifica por el “amor”; la unión se autofunda y se mantiene como tal sólo mientras dura el “amor” (empleando aquí esta palabra en un sentido subjetivista y, sobre todo, relativista); por consecuencia, cuando el “amor” por diversas circunstancias se extingue, el vínculo se disuelve y no hay más matrimonio. Aquel desdichado no hablaba del amor cristiano y ni siquiera del amor natural, sino del *eros* relativo a la realidad corporal y, como tal, ni siquiera del sexo (que implica a toda la persona) sino de lo genital que es sólo la determinación orgánica de lo sexual.

El monofisismo de un “cristianismo” secularizado concluye por la sustitución del *agapé* cristiano por el *eros* y la pérdida consiguiente del amor de los esposos en Cristo. Basta pensar en la actual marea universal del erotismo pornográfico para percibir la inconmensurable crisis del amor humano.

### b) ***El menosprecio de la santidad.***

¿Qué lugar queda, en ese mundo aceptado por tantos cristianos, para la santidad de vida? ¿Es que se puede, en él, aspirar a ser santos? En la cerrada inmanencia del mundo ¿tiene sentido la simultánea aceptación de la vocación de todos los fieles a la perfección de la santidad?[7]. No. en cierta ocasión, invitado a hablar a religiosas directoras de colegios privados, les dije claramente: “Hermanas: ¡la santidad se ha pasado de moda!”. En efecto, la palabra “moda” la emplee deliberadamente en su sentido estricto, pues entendemos por tal (de *modus*, modo o manera) el uso, modo o manera que está en boga durante algún tiempo; pasado éste, pasa la moda y viene otra. La moda depende del temporalismo de la existencia exterior en cada circunstancia y en cada situación se agota. Para muchos, la santidad se ha pasado de moda y aspirar a ella como la vocación cristiana por excelencia, no deja de ser algo un poco ridículo, “fuera de tiempo”, como salir ahora a la calle con gorro de manga o las señoras con miriñaque.

---

[6] *Humanae vitae,* 9.
[7] Concilio Vat. II, *Lumen gentium*, 11

Un día, hablando con cierto sacerdote (de cuyo destino ya nada sé) planteé el reguerimiento evangélico de la *santidad*. Y él me contestó con sonrisa condescendiente: ¿Pero qué es la santidad? Ahora es necesario *replantear* el concepto de santidad referido a las condiciones socio-culturales de una época... Meditando el asunto más a fondo, creí comprender el problema. En efecto, para él, la santidad, al menos el concepto que de ella hemos aprendido en los Evangelios, en los Santos Padres, en San Agustín o Santo Tomás, en Luis María Grignion de Monfort o Don Bosco, en Esquiú o en el Padre Brochero, está pasada de moda; "concepto" emergente de una circunstancia concreta que ha cambiado, ya no rige y debe cambiar; ha cambiado de hecho. Si ha cambiado con cada circunstancia, el modelo de vida y el testimonio de un santo, *la imitatio Christi*, ya no nos sirve; aceptado el relativismo histórico, debe aceptarse el relativismo en la idea de santidad y en la heroicidad de las virtudes. La "heroicidad" sólo tiene sentido en cuanto *necesariamente* referida a su situación histórica y socio-cultural.

Naturalmente, hablamos aquí de la santidad participada, es decir, de la santidad de los hombres ya que solamente Dios es santo. Cuando Jesús, preparándose para su Pasión, ruega a Dios, le dice: "Padre *Santo*" (Jn 17,11) porque sólo a Él le compete *per se*, la santidad y su divino Hijo recibe también el nombre de "Santo de Dios" (Mc 1,24); le reconocen y proclaman los demonios y es también Santo el Espíritu por cuya efusión son santos los cristianos convertidos en "templos del Espíritu Santo" (I Cor 6, 11,20). Por consiguiente, es comunicación de la vida de Dios al hombre, comunicación en la cual consiste, precisamente, la santidad; ésta es susceptible de *crecer* hasta el abrazo místico con Dios y a esta perfección han sido llamados *todos* los cristianos. Desde el instante en que hemos re-nacido por el Bautismo, todos, sin excepción, hemos sido vocados a la santidad. Pero como nadie existe sino en una situación concreta (que podría ser llamada pre-cristiana) nadie es santo fuera de las circunstancias concretas de su vida; *tales circunstancias históricas son accidentales (aunque inseparables) de la santidad en el tiempo* y, por eso, no puede hacerse *depender* esencialmente la "santidad" de las circunstancias "socio-culturales" hasta el punto que sea necesario replantear siempre el "concepto" de santidad. Nada nuevo digo si sostengo que el santo es el *alter Christus* al que todos somos llamados; las circunstancias históricas y también temperamentales de San Pablo son *diversas* a las de San Juan, las de Santo Tomás a las de San Francisco Solano, las de Pío X a las de Maximiliano Kolbe; pero la santidad en cuanto participación de la Santidad de Dios es siempre la *misma* como es la misma la Vida sobrenatural que circula por los miembros del Cuerpo Místico. Querer "replantear" el concepto de santidad al tenor de las circunstancias socio-culturales, es no creer más en la santidad cristiana por haber reducido el Cristianismo a la inmanencia del "espíritu del mundo". Para un cristiano, no solamente la santidad no pasa de moda, sino que es esencial a la vida de la Iglesia. El "mundo" siempre se ha burlado (enfurecido) de la santidad cristiana, porque él (y quien es su Amo, el Príncipe de este mundo) quisieran efectivamente, que la santidad "pasara de moda".

### *c) Aniquilamiento de la oración y vaciamiento de la liturgia*

Quizá el lector haya observado que el inmanentismo puede dar la impresión de cierta "interioridad" y, por eso, de una posibilidad de vida interior; pero esta interpretación no sería coherente con las internas exigencias del inmanentismo. Si nada es trascendente al tiempo existencial o, en el supuesto hegeliano, si nada es trascendente al Espíritu, en esa "interioridad" no es posible encontrar a un Otro que no

sea sólo interior sino trascendente y fundante; en el inmanentismo no es posible salir fuera de lo dado y, a la vez, individualmente, sólo existe la posibilidad de verterse *fuera*, es decir, de tras-cenderse en la inmanencia de lo dado. No es posible un diálogo de tú a tú,. No es de extrañar entonces que, en la medida en la cual se acepta el inmanentismo, deba el hombre desasirse paulatinamente de la oración, verdaderamente imposible.

Para que el diálogo interior sea posible es menester que el absoluto *Tú* sea, a la vez, presencia viva en la interioridad y trascendencia absoluta. Esta condición solamente la cumple el Dios cristiano. Pero en la medida en la cual se absolutiza el valor socio-cultural de la Redención por Cristo como "proceso de liberación" de condiciones exclusivamente materiales y mundanas, en esa misma medida la oración pierde sentido.

La ausencia de interioridad, la entrega progresiva al activismo exteriorizante deja sin sentido la *oración mental*, la tan criticada oración personal. Esta oración requiere el retiro, para crear un "espacio" de recogimiento y de silencio donde podamos, no sólo hablar con Dios sino escuchar su Palabra. Sin esta oración *no es posible* ni la oración vocal común ni la oración litúrgica. Como observan los más experimentados autores de vida espiritual, la oración vocal y común supone la oración mental puesto que parece imposible sin la capacidad previa de silencio interior y, en él, de recogimiento; desde este "espacio" interior donde mora la Santísima Trinidad y donde se inaugura el diálogo amoroso de la oración, proviene la fuerza y el sentido de la oración vocal. Por eso, cuando un cristiano siente poco gusto o simplemente disgusto por el silencio contemplativo, mal puede entregarse realmente a la oración voca,l que pasará a ser un recitado extrínseco y material de plegarias aprendidas; cuando alguien habla en contra de la oración mental e individual, confiesa que o no sabe orar o ha perdido la facultad del silencio sin el cual jamás podrá comenzar a orar. Es como querer cazar la propia sombra.

En la medida en la cual se insiste únicamente en la oración comunitaria sin profundidad interior, sin previo silencio y con desdén por la soledad contemplativa, se nos propone una pseudo-oración no común sino *colectiva*, fácilmente asimilable a una "dinámica de grupos". Se trata, ni más ni menos que del *aniquilamiento* de la oración cristiana en coherencia con el neomodernismo monofisista exteriorizante.

El hombre de hoy, sobre todo en las concentraciones urbanas, tiene horror a la soledad, al silencio y al recogimiento. Si el silencio y la soledad están *vacíos*, si allí no se reconoce la residencia de  Dios Uno y Trino, ante el alma se abre una oquedad en cierto modo infinita. Soledad sin oración es una suerte de infierno. Soledad orante es anticipo de la gloria.

Sin oración individual no es posible la oración común. En el orden natural, el hombre consiste en apertura al prójimo; en el orden sobrenatural, en el *tú* el cristiano re-conoce la imagen de la Trinidad y, por eso, la misma oración individual es ya oración con el *tú*. En el fondo, toda oración es dialógica no solamente con Dios sino con el prójimo. Por eso, la supresión o el menosprecio de la oración individual pasa por alto el momento previo y necesario del diálogo originario con la Trinidad en el silencio interior.

El predominio de los valores socio-culturales, socio-políticos y socio-económicos del "profetismo" actual, es signo del vaciamiento de la interioridad y, por consiguiente, de una pérdida total de confianza en el poder de la oración. La Iglesia sin oración sería simplemente *nada*. Por eso es posible hablar de *aniquilamiento* de la oración; ante todo, de la oración individual y, después, de la oración *común* corrompida en una suerte de conversación colectiva presentada bajo la máscara noble de "oración comunitaria". Contemplamos el doloroso espectáculo de la sustitución de la meditación

personal por el "comentario" meramente conversado de algunos textos o, simplemente, la desaparición lisa y llana de la meditación.

Qué decir entonces de las consecuencias de esta actitud respecto de la oración más difícil que es la oración *litúrgica*. Liturgia es "lo que hace el pueblo"; pero como aquí el pueblo es el pueblo de Dios, se trata del culto de todo el Cuerpo Místico desde su Cabeza hasta cada uno de sus miembros vivificados por el Espíritu. Y como nada es extraño al Cuerpo pues todo ha sido asumido por el Verbo, *todo lo que existe* tiene, para el cristiano, un sentido litúrgico, como tan bien lo vieron Dionisio el Areopagita o Máximo el Confesor: toda la obra redentora es litúrgica; por eso el Concilio Vaticano II presenta la liturgia como "el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella, los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro"[8]. Por consiguiente, la oración litúrgica es, al mismo tiempo, la más difícil y la más delicada. La más difícil porque en ella es más posible la distracción y la menor participación *en la medida en la cual no se posea el hábito de la oración mental y el silencio interior*. Es la más delicada no solamente porque se trata de la función esencial de la Iglesia (orante por esencia) sino porque debe cumplir (y cumplir bien) las normas litúrgicas establecidas por la Autoridad. Desde el punto de vista del laico católico este aspecto reviste una trascendental importancia y la alteración de las normas ejerce una influencia negativa de largo alcance en el pueblo fiel. Son esencialmente contrarios a la oración litúrgica todos los caprichos cuasi blasfemos con los que cierto clero ofende permanentemente nuestra conciencia de cristianos. En un templo de Buenos Aires presencié una escena apenas soportable: en la liturgia de la Palabra, una señora divagó atrozmente sobre el Evangelio del día; pero es completamente insoportable que, de buenas a primeras, en una casa particular, mientras se toma el té, el sacerdote presente en la reunión decida consagrar... con las galletitas o el pan que hay en la mesa. Los laicos católicos que aún aman la oración, ruegan a Dios para que quite esta abominación del seno de su Iglesia.

Por fin, dentro de la oración vocal repetitiva, aparece la gran víctima del monofisismo mundano: el Rosario. Abolida la soledad interior desde la cual surgen las siempre repetidas palabras de amor (como en el amor humano que necesita ser declarado permanentemente) queda suprimido el sentido, tan humano, del Rosario. Podrá ser explicado psicoanalíticamente por nuestros neomodernistas pero se les escapará siempre el secreto de amor, presente en cada repetición, en cada cuenta, en cada Gloria; secreto de amor que intuyen las almas sencillas. También la Virgen María debe contemplar la realización de esta nueva abominación contra su rosario y hasta la de algún dominico que en Italia acaba de proponer alteraciones tales del rosario que pronto equivaldrían a su supresión. ¡Un miembro de la Orden del Rosario! Todo esto es signo evidente de la actual necesidad de rezar el Rosario más fervorosamente que nunca. La aniquilación de la oración y el vaciamiento de la liturgia, solamente pueden ser remediados mediante la adoración.

### *d) La corrupción de la idea de martirio*

En el monofisismo actual se lleva a cabo uno de los más graves ataques contra el supremo Mártir de Dios que es Cristo. El medio es la alteración de la idea de martirio. El testigo por excelencia, el Mártir, es Cristo que ha venido "no para ser servido, sino

---

[8] *Sacramentum Concilium*, 7.

para servir y dar su vida en rescate por muchos (Mt 20,28). Víctima *inocente*, su martirio salva a los hombres y funda su Iglesia. Por eso, el mártir cristiano *participa* del Martirio de Cristo y en esa medida se injerta en la savia misma de la Iglesia. En cuanto testimonio de Cristo, el martirio es esencialmente sobrenatural y gratuito. Cuando el Señor murió en la Cruz, su martirio no tuvo por objeto la "liberación" de los judíos respecto del poder romano; ni la larga historia de la alianza había sido un progresivo "proceso de liberación" respecto de estructuras socio-político-económicas, sino expectación de Aquél que había de liberar al hombre de su esclavitud al pecado haciéndole siervo de la justicia. Tal es el testimonio de Juan el Bautista que Le señala y se anonada y el de San Esteban que muere mártir confesándoLe como el Salvador. La "liberación" es infinitamente diversa de la dialéctica destrucción de sucesivas "estructuras de pecado" creadas por los "opresores": es la *salvación* del hombre por Cristo, que lo rescata del domino del pecado y del demonio. .

El martirio cristiano es distorsionado y vaciado de sentido porque el testimonio de la sangre no se identifica con el Testimonio del Mártir Jesucristo, sino con el perecer con las armas en la mano luchando contra el capitalismo liberal en procura de la sociedad socialista. El primero es "estructura de pecado"; el segundo ¿deberá llamarse "estructura de gracia"? Por este camino habría que canonizar el bandolerismo o la subversión armada ejercida por curas apóstatas y por cierta "juventud revolucionaria". Si se entregan a una lucha en la cual se puede morir, allá ellos; pero llamar "mártires" a quienes encuentran así la muerte, es una blasfemia. No hay mártires de bienes seculares, ni siquiera en procura de todos los bienes de este mundo; solamente son mártires los que mueren por confesar a Cristo, haciéndose semejantes a Él en su misión de salvación *sobrenatural*. Como Enseña el Concilio: "El martirio... con el que el discípulo llega a hacerse semejante al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, asemejándose a Él en el derramamiento de su sangres, es considerado por la Iglesia como un supremo don y la prueba mayor de la caridad. Y si ese don se da a pocos, conviene que todos vivan preparados para confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle por el camino de la cruz en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia"[9]. Aunque el Evangelio ilumine todo el orden social (cargado siempre de males hasta el fin de los tiempos mientras los hombres arrastren el reato del pecado) "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso"[10]. Por ese fin religioso y sobrenatural dieron y siguen dando su sangre los mártires cristianos. Lo único que se le preguntó a San Justino y a sus compañeros fue si eran cristianos, si eran discípulos de Jesús. Ellos se limitaron a responder que sí. Y en el acto fueron muertos. Y exultaban de alegría en el momento de morir.

## 6. La Iglesia como "mito" y como "utopía"

### *a) El Evangelio sin mitos*

La corrupción de lo sobrenatural puede ser analizada más a fondo. Advierto que mi intención no es "docta" ni técnica, sino la meditación sobre este acontecimiento tan grave para la vida de la Iglesia Católica.

---

[9] *Lumen gentium*, 42.
[10] *Gaudium et spes*, 42.

No me referiré a la llamada teología “kerygmática”; será bueno recordar la interpretación “existencial” del “kerygma” si entendemos por éste lo predicado (la palabra) a una comunidad creyente o a una persona individual como palabra de Cristo; en tal caso, sin ser un dogma de la Iglesia, es algo más que la reflexión sobre ellos (Rahner). Es evidente, sin embargo, que desde una determinada posición filosófica, en este caso heideggeriana, es posible interpretar *existencialmente* el “kerygma” del Nuevo Testamento de tal modo que el hombre de hoy no solamente se sienta comprometido sino impulsado a una decisión actual (Bultmann); pero precisamente porque el Mensaje utiliza el mito como modo de expresión, el mito *encubre* la Palabra que es lo que se predica a la comunidad. El mito *encubre* y *objetiva* y, por eso, se impone la necesidad permanente de “desmitificar” el Mensaje; si el “kerygma” propusiera, simplemente, hechos objetivos (por ejemplo la Resurrección) entonces el Nuevo Testamento sería mitología; por consiguiente, se impone la necesidad de des-encubrir el “kerygma” existenciándolo, o lo que es lo mismo, desmitificándolo. Sin entrar en la discusión técnica del problema parecen abrirse aquí dos caminos, uno de los cuales interesa directamente al objeto de mi meditación: si el tema del mito en relación con la Revelación se ha de reducir a la distinción entre la forma de expresión y el contenido, entre la *expresión mítica* (ineludible en cualquier visón del mundo) y su *contenido* significativo (lo Revelado), entonces no se trata de ninguna novedad pues todos los Padres, toda la Escolástica y toda la crítica posterior lo viene haciendo sin interrupción. Basta recordar, por ejemplo, los comentarios de San Ambrosio al Antiguo Testamento (particularmente al Génesis) para comprobar hasta qué punto y hasta qué extremos fue llevada aquella distinción. Pero si el mito no solamente encubre lo anunciado o revelado sino que por eso mismo lo objetiva, es necesario des-objetivarlo; en cuyo caso, parece que los hechos objetivos revelados (como por ejemplo el Nacimiento del Señor, la Resurrección, la Ascensión, Pentecostés) no pasarían de ser subjetivos y un esfuerzo permanente por desmitificarlos estaría condenado también a un permanente fracaso. Queda así abierta la posibilidad de concluir que todo lo anunciado (el kerygma) es mitológico, sin valor objetivo. Y si no tiene valor objetivo, todo lo revelado puede ser declarado “mitológico” en el sentido del modernismo y del racionalismo moderno. Es, sin duda, el peligro siempre amenazante de un método fenomenológico-existencial aplicado a las Escrituras. Dicho de otro modo, significa la corrupción del texto revelado en manos del inmanentismo filosófico al que he llamado la expresión docta del “espíritu del mundo”.

Por este camino, la virginidad de María, la Transfiguración, la Resurrección y la Ascensión son hechos “objetivos” pero no se dieron así (como lo cree la fe “autoritaria” y “recalcitrante” de la Iglesia y de los católicos ortodoxos) sino como actos puramente interiores; los apóstoles y los escritores sagrados se habrían limitado a “exteriorizarlos” por medio del lenguaje, objetivando una vivencia interior. La fe surge de esta experiencia interior y no la produce. Cuando San Juan dice que él es “el discípulo que da testimonio de estas cosas, y que las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero (Jn 21, 24), tanto su “testimonio” como la “verdad” del mismo surgen de la experiencia “interior” y no se refieren a realidades objetivas anteriores a esa experiencia interior. Subjetivismo modernista, armado de una ciencia escriturística más completa y refinada; en el fondo, es el espíritu subjetivista y relativista del inmanentismo que intenta vaciar el contenido de misterio de la Palabra revelada.

A algunos, estas cosas les han llegado como “de oídas”; las repiten y repiten con mayor o menor exactitud *sin saber por qué lo dicen*; desean “estar al día”, no pasar por “reaccionarios”, por “conservadores” o anquilosados ignorantes no “mentalizados” respecto del mundo en que se vive. Es posible ir más lejos: allí está el libro de Louis

Evely cuyo título *El Evangelio sin mitos* lo dice todo. La "desmitificación" del Evangelio es total: desaparece la fe reducida a la experiencia, reedita todos los prejuicios positivistas contra el milagro, la virginidad de María, para mostrar, en el fondo, una hostilidad total contra la Iglesia, la Jerarquía y el Papa. Una pobre muestra, bastante burda, del "pensamiento" de Renan sobre los Evangelios. Esta obra, condenada por el Episcopado de Francia, ya está lista en su versión castellana para envenenar las conciencias de los católicos desprevenidos y, sobre todo, la de aquellos que ansiosos por estar al día, repetirán trasnochados argumentos del modernismo inmanentista decimonónico.

### b) *La revelación evangélica como utopía*

Aceptada una visión historicista y relativista de la realidad, las consecuencias para la concepción de la Iglesia son inmediatas, aunque escapen a muchos de sus sostenedores indoctos las razones profundas de las cuales dependen. Un conocido herético español acaba de afirmar que la Iglesia es solamente una "realidad provisional", es decir, algo no hecho todavía: decidido a quedarse dentro de la Iglesia para destruir la antigua doctrina, no le queda otro camino que la reducción de la Iglesia a cierta realidad *in nuce*, que debe progresar, desarrollarse, sin fin, en la línea del tiempo.

Esta actitud implica la confusión de la idea de progreso humano con la de "progreso social", que llegará a confundirse con la del "Reino de Dios". He podido recoger en algunos ambientes eclesiásticos, la idea de que la Revelación del Evangelio y el mismo ideal evangélico es *utopía*. Esta opinión es perfectamente coherente con los supuestos inmanentistas porque el "ideal" del Evangelio no es realizable *en el tiempo*, pues todo cuanto trasciende al tiempo histórico es utopía, es decir, no es real. La palabra "utopía" significa lo que no está en ninguna parte. Pero Cristo no propuso al hombre una utopía ni se dirigió a nosotros eximiéndonos de la realización de cuanto nos anuncia en el Evangelio.

### c) *De la ortodoxia a la "ortopraxis" y de la desmitificación a la desinstitucionalización de la Iglesia.*

Para este singular profetismo intramundano, "interpretar" significa praxis, hacer, producir el acontecimiento; significa también que semejante "interpretación" emerge de una praxis y se orienta a una praxis. Luego, es la praxis la *fuente*, el origen y no el Magisterio "paternalista" que enseña la primacía de la contemplación sobre la praxis y la necesidad de la adhesión a lo enseñado por Dios como Cristo lo exige a sus apóstoles. No más "ortodoxia" sino "ortopraxis"; no más adhesión a dogmas enseñados y mantenidos por el Magisterio de la Iglesia (institucionalizada) sino la espontánea y existencial aceptación de lo que emerge *de* y se ordena *a* una praxis coincidente con el análisis de la realidad. Desde la praxis deben leerse los "signos de los tiempos" que conducen hacia una praxis transformadora de la realidad.

En todos los autores neomodernistas se produce una transposición lógica: del pecado personal, al pecado colectivo y social; de la misión salvífica de la Iglesia para llevar a los hombres a la vida eterna, al proceso de "liberación" social para conducirlos a una nueva sociedad

Cristo ha redimido a los hombres del pecado rescatándolos del poder del demonio; la redención es el perdón de todos los pecados, uno a uno, uno por uno, el de cada uno de los hombres, uno a uno, uno por uno; por eso es la redención de todos los hombres. En cambio, en el neomodernismo adquiere un sentido impersonal y colectivo que se transpone a lo que vagamente se ha dado en llamar "estructuras de pecado".

En cada circunstancia histórico social, es imprescindible el "cambio de estructuras" como una necesidad histórica coincidente con la idea de la Iglesia como perpetua búsqueda temporal. Si éste ha de ser el papel de la Iglesia en la historia de los hombres, no puede mantener la estructura que tiene desde Pentecostés hasta hoy; es menester *modificar las estructuras mismas de la Iglesia*, para que deje de ser una "estructura de poder opresor".

La constitución jerárquica de la Iglesia, la institución, perpetuidad y sacro primado del Romano Pontífice y de su Magisterio infalible, la autoridad del Episcopado, el carácter de *irreformables* de sus definiciones[11], etc., constituyen los caracteres de la Iglesia "estructura de poder opresor"; por consiguiente no habrá ni podrá haber jamás ningún "cambio de estructuras" si no cambian esencialmente las propias "estructuras" de la Iglesia.

La lógica interna del proceso de inmanentización conduce a sus voceros más decididos a sostener que, en efecto, es menester cambiar esencialmente a la Iglesia; pero tienen cierta cautela que se traduce en la distinción entre Iglesia-comunidad e Iglesia-Institución, que no constituye nada nuevo en la historia de las herejías; pero ahora está adornada por una exégesis mas alambicada. Esta distinción está precedida por la proclamada necesidad de "des-institucionalizar" la Iglesia; el proceso es paralelo al de la desmitificación de los Evangelios y de los dogmas; así, una vez dueños de una fe "desmitificada" se puede encarar la tarea de "desmontar" la estructura "institucional" de la Iglesia. Por supuesto, Iglesia-comunidad e Iglesia-Institución constituyen polos de tensión, es decir *contrarios* irreconciliables, *dialécticamente* enfrentados; un conocido "profeta" de esta "nueva Iglesia", una vez aceptada esta distinción fantástica, propone la *lucha* contra la Iglesia-institución. Semejante lucha debe concretarse en una *acción paralela* a la Iglesia jerárquica; es evidente que una "acción paralela" significa una acción subversiva y, dentro de la Iglesia, corresponde a lo que en el orden civil los socialistas denominan "jerarquías paralelas" prontas para minar y oportunamente reemplazar a las autoridades visibles. De ahí la necesidad de no abandonar físicamente la "estructura" de la Iglesia pues desde fuera mal podrían llevar a cabo la tarea de demolición.

Aparece así la necesidad de una "eclesiología de base" orientada a establecer un *estado de asamblea* como expresión de la comunidad "secular"; esta "democratización" total y horizontal de la Iglesia por las comunidades de base, convierte al Obispo en un "símbolo"; el sacerdote se indistingue de los seglares y desaparecen los Seminarios; la Iglesia tiene en sí misma los opuestos: los Obispos, a la Jerarquía ("poder jerárquico") y nosotros, los pobres seglares bautizados; naturalmente hay que luchar *contra* el modo del nombramiento de los Obispos, *contra* las Encíclicas que para nada obligan en tanto "las bases" no hayan sido consultadas (¿por medio de un sufragio universal con campaña electoral y todo?); en tal caso (y lanzo la idea) previamente a cualquier documento del Sumo Pontífice, podría consultarse a todas las "comunidades de base" del mundo católico, por ejemplo para determinar si la infidelidad, el estrupo, el incesto, la homosexualidad, etc., son o no son pecados; si del sufragio se sigue que no lo son, entonces, el Papa, simple amanuense

[11] Cf. *Lumen Gentium*, III y nº 18, 25.

receptor de la carismática opinión mayoritaria, escribirá su encíclica disponiendo que aquellos actos no son pecados sino, quizá. simples resultados de las frustraciones de la libido evidenciadas en el psicoanálisis freudiano. Así, ya nadie protestaría.

Dejando por ahora las inevitables humoradas a que conducen ciertas afirmaciones que rozan el ridículo, es evidente que al nuevo profetismo se le hace necesario luchar *contra* la obediencia y, por consiguiente, *contra* la falta de "representatividad" de la Jerarquía. Si fueran consecuentes hasta el fin, sería menester luchar abiertamente *contra* Jesucristo, quien, sin consultar con nadie, se limitó a llamar, a "nombrar" a los apóstoles autocráticamente y a enseñarles luego "verticalmente", inaugurando así un "gobierno piramidal"; lejos de tomar "decisiones comunitarias" acogiendo las "decisiones colectivas de la comunidad", se limitó a ejercer *poder* (¿opresor?), escogiéndolos, mandándoles, enviándoles y para colmo, dejándoles a Pedro para que apacentara sus ovejas. Él fundó, así, esta "estructura de poder opresor" que es la Santa Iglesia Católica Romana.

### d) *De la "ortopraxis" a la anulación de la moral*

La primacía de la praxis como resultado del proceso de secularización inmanentista ha producido, por un lado, una suerte de monofisismo invertido; por otro, en el orden de la escriturística, una especie de inmensión "existencial" y positiva en el desnudo dato bíblico con merma de la autoridad del Magisterio; en el orden eclesiástico, conlleva la "demolición" de la Iglesia jerárquica y, como consecuencia, vulnera la esencia del orden moral.

Si consideramos el proceso de secularización en su perspectiva histórico-doctrinal, se comprende que desde el "Dios en el devenir" hegeliano hasta el "Dios ha muerto" nietzscheano, el proceso exige el "sentido de la tierra" referido al nuevo "absoluto" que es el hombre mismo.

La "moralidad" se refiere exclusivamente al hombre y a su situación concreta *desde la cual* emerge el objeto de su obrar; luego de la crisis del hegelismo, dos posibilidades quedan abiertas: o la existencia se resuelve en la situación (existencialismo ateo) o se acepta la interpretación marxista de la dialéctica hegeliana, postulando una "ética" emergente de los supuestos económico-sociales de determinada situación histórica. En ambos casos ha dejado de existir no sólo la norma moral sino la misma ley natural. De este proceso negador del orden moral natural y sobrenatural, parece que muchos católicos no tienen verdadera conciencia crítica.

El inmanentismo actual exige el predominio del momento práctico (primacía de la praxis); las situaciones (en las cuales existo y no puedo no existir) son verdaderamente determinantes para el obrar moral (si es que todavía puede hablarse de "moral"). El verdadero maestro de la llamada "ética de situación" es Sartre: el hombre es el ser que existe antes de poder ser definido; "el hombre no es otra cosa que lo que él se hace"; sin hacernos cuestión de si Dios existe (cuestión imposible en el relativismo) lo importante es que existe un ser en quien la existecia precede a la esencia y, por tanto, en cada situación, *opto* por una posibilidad que, una vez cumplida, se clausura; el hombre *se hace* y de su propia *situación* existencial emerge su vida concreta. Naturalmente, esto conduce a la negación de toda ética, aunque muchos críticos hacen notar la inevitabilidad de una "ética" existencial y atea, pero ética al fin. Lo importante es que, de cada irrepetible situación surge el obrar ético que es, por tanto, *relativo* a la situación. Si es así, no tiene referencia alguna al orden ontológico, fundamento y fuente inmodificable del orden moral; lo único verdaderamente decisivo y determinante es la

misma situación que siempre cambia puesto que es irrepetible e histórica. Por consiguiente, no hay ley "natural" que regule los actos libres y, por eso, carece de sentido hablar de pecado o de virtud. Una ética de situación llevada hasta sus últimas consecuencias significa, simplemente, la anulación de la moralidad.

Esta actitud ha ejercido profunda influencia en muchos católicos, paralelamente al proceso de "desmitificación" del Evangelio y de los dogmas; por eso es frecuente contemplar sonrisas socarronas (como de quien está "de vuelta" de algo) cuando se escucha a alguien defender la vigencia de la ley moral invariable porque, de hecho, se ha aceptado *la relación necesaria del acto libre con la situación concreta*; sólo es calificable "moralmente" tal acto no por relación a una norma inmutable y trascendente sino por relación a la situación histórico-concreta. Se comprueba así la implicancia entre la secularización y la negación de la moral, entre la crisis de la sensatez y la relativización de la moralidad; en la teología moral ha conducido a la "fundamentación" de la moral sólo en la conciencia individual, equivalente a la "liberación" de toda "norma" opresora impuesta por la Iglesia-Institución o "estructura de poder opresor"; en otras palabras, en cada situación se deberá acudir, exclusivamente, a la voz de la conciencia individual como *única* norma de acción. Por consiguiente, la intención y el juicio de la conciencia individual son suficientes; no existe la "objetividad" del acto bueno o malo, es decir, de la obra buena. Basta con la "intención". Esto, en verdad, no es nada nuevo: recuerda la ética de Abelardo (siglo XII) contra la cual se levantaba enérgicamente San Bernardo.

Consecuentemente, según el secularismo "teológico" actual, debe rechazarse una moral centrada en el estado de gracia de la persona individual, siempre atenta a su propio "examen de conciencia"; debe ser enérgicamente reemplazada por una ética *pública* (no "privada" ni interior) también *política* y colectiva. El resultado de esta tesis para la vida sacramental y particularmente para la Penitencia es desastroso; recuerdo que un sacerdote, ante la consulta de una señora sobre un delicado problema de conciencia referido a la natalidad en su matrimonio, respondió que él no solamente no le daba ningún consejo sino que la exhortaba a resolver ella sola su situación, atendiendo exclusivamente al dictado de su conciencia individual.

La otra posibilidad es la aceptación del análisis marxista de la realidad; en este caso, es aún más simple la actitud a seguir, puesto que la "moral" emerge de las condiciones económico-sociales; por eso, es "moral" lo que conduce al cambio de las relaciones de clase y, por consiguiente, no existe una norma allende la propia situación histórica.

No existe el error absoluto. La moral de situación y la ética marxista acentúan un momento real del acto moral: la situación concreta con todos los factores que alteran, modifican y condicionan el acto libre, verdad que jamás fue ignorada por la moral tradicional. Pero si la relación del acto a la situación es necesaria y determinante, no existe el acto libre, y por consiguiente, no existe como acto moral; no es concebible un acto libre sino en y desde una situación pero, lejos de agotarse *en* la situación, la *trasciende* siempre. Si así no fuera, tampoco podría existir, como *tal* acto moral disuelto en la situación. Si lo vemos con la óptica marxista, la situación es un momento dialéctico (por ejemplo una determinada cultura) en el cual existo; debo, pues, romper con él para ser libre. Pero, si es así, es porque *puedo* hacerlo, y si puedo hacerlo, es porque *siempre pude* y, si siempre pude hacerlo, se sigue que siempre he sido libre y por tanto moral. Luego, el hombre es constitutivamente libre con anterioridad a toda situación. Por eso, la libertad y la moralidad deben situarse por encima de toda situación. Equivale a haber descubierto el orden ontológico (el del ser en su razón de *bien*) que funda toda moral. Existe pues un *orden del ser*, el mismo orden de la realidad

que en su formalidad de bien, es espontáneamente presente a la conciencia y es, por eso, espontáneamente conocido por ella. En cuanto conocido, aquel orden originario es la *ley natural*, participada y conocida en la conciencia individual, que funda la objetividad de las opciones libres. Luego, todo acto libre es moral en y desde una situación pero en orden a la trascendencia y objetividad del Bien; tal acto se califica por relación (objetiva) a la ley natural que refleja el profundo orden del ser. La ley moral no es una norma heterónoma (como decía Kant) sino *interior* y, a la vez, *objetiva*; la situación le es inseparable pero *accidental*; la "intención" buena constituye también al acto moral (momento subjetivo) pero no basta; es absolutamente necesaria la *obra buena* (o mala) respecto de la observancia o no de las ley moral (momento objetivo). Se pone en evidencia la falsedad tanto de la moral de situación cuanto de la "ética" marxista y se pueden medir los resultados desastrosos que produce su introducción en la moralidad cristiana. Así se explica el consejo de aquel confesor que incita a su penitente a resolverlo todo en el ámbito relativo de la subjetiva conciencia individual. Es la anulación de la moral cristiana. No es de extrañar que un proceso de secularización inmanentista postule la "liberación" de toda "norma" y sostenga que no existe ninguna "ley natural". Entonces ¿qué sentido tiene sostener que los Mandamientos obligan en conciencia? Ninguno.

Este proceso explica la angustia con la cual Pablo VI habló, en una reciente audiencia general (6.set.1972), del actual laxismo moral, en el cual "se invoca la libertad no para hacer el bien –como lo pide la naturaleza de las cosas- sino para no hacerlo, para gozar de una emancipación de toda norma". Más aún: "la sensación de dificultad para aceptar el código moral de la Iglesia aumenta hoy a medida que avanza el proceso de secularización"; el Papa insiste en señalar que Cristo "traslada la esencia y la perfección de la vida moral desde el exterior al interior del hombre" y por eso, la vida moral se hace ardua sobre todo si en ella faltan el amor y la gracia; agrega el Papa: "No puede concebirse como auténtica una vida cristiana *floja, placentera y ruin*, enfocada toda ella a abolir el *esfuerzo,* la *penitencia*, el *sacrificio*, y a solazarse con la comodidad y el placer". La vida moral es, a las vez, *fuerte*, y consiste en una verdadera *milicia*. Concluye el Papa haciendo una referencia al Concilio Vaticano II "del cual muchos abusan interpretando su 'aggiornamento' como permiso, casi como invitación, a secularizar y hasta ablandar y mundanizar, bien el estilo exterior, bien la mentalidad interior de la vida cristiana, sin excluir a veces la religión".

Supuesta la ley natural que es el mismo orden del ser bajo la formalidad de bien, se comprenden las palabras de Juan XXIII: "los jefes de Estado mientras representan sus comunidades y trabajan por su bienestar, no pueden, en modo alguno, perder su dignidad natural, y por eso no les es lícito, bajo ninguna condición, *abandonar la ley natural, ya que es la misma regla moral*[12].

Aceptado el relativismo moral anclado necesariamente en una situación existencial cambiante, no existe ningún motivo para aceptar "el código moral de la Iglesia" (como dice Pablo VI) ni existe tampoco razón alguna para que los jefes de Estado respeten la regla de la moralidad.

## 7. La pudrición del Ministerio

### a) *La sal que no sala.*

---

[12] *Pacem in terris*, 66.

Son funestas las consecuencias que el proceso de secularización tiene para el sacerdocio católico. Me aventuro en el tema no sólo porque está en la lógica interna de estas reflexiones sino por mi propia condición de laico, pues desde ese punto de vista deseo ver el problema y, al mismo tiempo, sin temor a hablar clara y directamente con profundo respeto y, a veces, con sincero dolor. En verdad uno debe preguntarse a qué queda reducido el sacerdocio ministerial en una inmanentización total de la Iglesia en el mundo. Esta cuestión nos lleva a repensar verdades consabidas sobre la naturaleza del sacerdocio. Me refiero no al sacerdocio *común* de los fieles sino al sacerdocio *ministerial* aunque uno diga relación al otro: "El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordenan el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia es *esencial*, no sólo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad de que goza, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo; los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio real, asisten a la oblación de la eucaristía, y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante"[13]. Pero, si se acepta, por un lado, la secularización (espíritu del mundo) que va a concluir en la "desmitificación" del Evangelio y de la Iglesia y, por otro, la oposición Iglesia-Comunidad e Iglesia-Institución, se revierte la naturaleza misma del Cuerpo Místico y del sacerdocio ministerial; la "horizontalidad" suprime la diferencia *esencial* con el sacerdocio común del pueblo cristiano y, cuanto más, la convierte en "gradual"; por eso, muchos sacerdotes quieren indistinguirse de los laicos de los cuales serían *solamente* "hermanos" y hasta la celebración eucarística carecería de sentido sin la co-presencia del pueblo sacerdotal; alguno cree que, en circunstancias excepcionales, un laico podría consagrar (Schillebeeckx).

En la medida en la cual se acepta que el Señor es un libertador temporal, además de adoptar la misma actitud de los judíos carnalizados que esperaban la instauración de un reino temporal, se afecta esencialmente la redención y, consiguientemente, la naturaleza del sacerdocio de Cristo. El "reino" se convierte en un reino exterior en nada identificable con el Reino de Dios; así comenzó la conversión del *regnum Dei* en el *regnum hominis* de la cultura inmanentista moderna y contemporánea. Pero el Reino que predica Jesús no es exterior sino *interior*; por eso Cristo quiere que se conviertan Nicodemo, que era rico y Pedro, que era pobre; Mateo, que era cobrador de impuestos (al servicio de los "dominadores"); quiere que se convierta Pablo, que era fariseo; el centurión, que era militar del Imperio romano; el Señor quiere la conversión interior donde vive su Reino, no se presenta como caudillo de la "liberación" armada contra el opresor romano, no incita al pobre a la eliminación del rico (por ejemplo a Pedro contra Nicodemo) y cuando fustiga tan duramente a los ricos, lo hace en cuanto la riqueza (sobre todo el espíritu de la riqueza) generalmente se opone a la instauración de su Reino. Si el Reino que Jesús predicaba hubiese sido exterior, habría sido un caudillo *humano*. No habría sido Cristo, sino una suerte de anti-Cristo, que era lo que Satanás deseaba en la tercera tentación.

Cristo no vino (como se dice a diario) a enfrentar las "estructuras socio-religiosas y políticas de su tiempo", en cuyo caso su sacerdocio habría sido unas suerte de caudillaje "liberador". En modo alguno los cristianos pueden ser indiferentes ante las injusticias sociales; pero no pueden permitirse la *reducción* del Mensaje a una liberación social y temporal.

---

[13] *Lumen gentium*, 10.

La verdad es que el pueblo cristiano, por una suerte de "instinto" sobrenatural, percibe que los sacerdotes, viviendo con los demás hombres son "tomados de entre los hombres"[14], son elegidos, "segregados" (como dice San Pablo) de modo que viviendo en este mundo con y para los hombres *no se conformen a este mundo*. Si se ha de secularizar el Mensaje, el Reino de Cristo adquiere un carácter exclusivamente social y temporal, ya que sería utópico el ideal evangélico por situarse allende el tiempo existencial y los sacerdotes se "conformarían" al mundo, dejarían de ser segregados, elegidos, separados del pueblo de Dios y su mismo ministerio dejaría de existir. El pueblo cristiano espera del sacerdote el anuncio de la Buena Nueva (su obligación principal) "aplicando a circunstancias concretas de la vida la verdad perenne del Evangelio"; para ello, en las antípodas de todo compromiso con el mundo, "en la estructuración de la comunidad cristiana, los presbíteros *no favorecen a ninguna ideología ni partido humano, sino que, como heraldos del Evangelio y pastores de la Iglesia, empeñan toda su labor en conseguir el incremento espiritual del Cuerpo de Cristo"*[15].

La acción de los "tercermundistas" fue y es diametralmente opuesta a las enseñanzas del Concilio[16].

Consecuentemente con el Divino Modelo "están obligados especialmente a adquirir aquella perfección" como" instrumentos vivos del Sacerdote Eterno"[17]; es decir, están especialmente llamados a la *santidad* "en comunión jerárquica de todo el cuerpo", comunión que supone la subordinación al Pastor quien tiene la plenitud del sacerdocio; así se reafirma la "verticalidad" que exige la autoridad de la Iglesia. Todo es confirmado por la tajante enseñanza del Concilio Vaticano II: los sacerdotes "aunque viven en el mundo (deben saber) sin embargo (...) que ellos *no son del mundo*"(Jn, 17,

---

[14] Concilio Vaticano II, *Presbyterorum ordinis,* 3.

[15] *Presbiterorum ordinis*, nº 4 y 6.

[16] En la República Argentina, en 1973 ocurrió un hecho contradictorio con el mandato conciliar de no favorecer a ninguna ideología o partido humano por parte de los sacerdotes: me refiero a la supuesta adhesión de los sacerdotes "tercermundistas" al peronismo. No creo en la sinceridad de aquella adhesión de sacerdotes que acaban de descubrir las "mayorías populares" y transfieren a ellas una "misión profética" totalmente secular. Digo por qué: combaten lo que llaman la "Iglesia-Institución" negando de hecho la Autoridad al menoscabar la autoridad del Obispo y su deber de obediencia; a partir de las "comunidades de base" creen que debe reorganizarse toda la Iglesia *horizontalmente* en contradicción con la letra y el espíritu del Evangelio; rechazan, por lo tanto, todo "verticalismo", todo "autoritarismo" y, en algunos casos, lo que suelen llamar el "absolutismo" del Papa y de los Obispos que seguirían apegados a una estructura "piramidal". Eso, en el plano "religioso". En el plano político (haciendo caso omiso, es decir, desobedeciendo las directivas de la autoridad de la Iglesia) proclaman su adhesión a un movimiento político que se caracteriza por la "verticalidad de los mandos" (en expresión de su Comando Estratégico), por la apelación constante a la obediencia a la autoridad indiscutible del Jefe y a las directivas del Movimiento, por la acentuación de la organización "piramidal" de dicho Movimiento. La contradicción es evidente: ¿horizontalistas en lo religioso, verticalistas en lo político? ¿Desobedientes a la autoridad cuando así conviene, obedientes en toda circunstancia a la autoridad humana del Partido? No creo en la sinceridad del "justicialismo" de esos señores; simplemente creo que practican demagogia para penetrar en un pueblo que no les ha sido propicio. Creeré en su sinceridad, cuando demuestren en los hechos su obediencia humilde y constante a la Autoridad de la Iglesia cuyo "verticalismo" ha sido revelado y mandado por el mismo Señor cuado ordenó a Pedro apacentar sus ovejas.

*Nota a la nota 16. Tenga presente el lector que las líneas anteriores fueron escritas durante los acontecimientos de 1973, cuando retornó al poder Juan Domingo Perón con la adhesión táctica de la nueva izquierda extrema (no-peronistas); muy pronto los expulsó de su partido el propio General. Pero regresaron, desataron una guerra interna que perdieron militarmente; ganaron la paz y hoy, 2005, aquellos pseudo-peronisas ocupan el gobierno de la Nación.

[17] *Op. cit.*, nº 12.

14-16)[18]. Cuando alguien llegó a decir que el sacerdote debe desprenderse de cuanto le es propio considerándose “un cristiano más que preside la Eucaristía, bautiza y perdona los pecados”, proclamó de hecho, la renuncia a su condición de “separado”, de “segregado” del pueblo fiel e intenta borrar la diferencia esencial ministerial y no de grado, entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial. Cuando un sacerdote, hoy secularizado, sostiene que el medio idóneo para una teología de la liberación consiste en partir del análisis marxista de la realidad social, favorece una ideología y un partido humano (como expresa el Concilio Vaticano II) renunciando, de hecho, al “incremento espiritual del Cuerpo de Cristo”. Aquella indistinción con el sacerdocio común les hace renunciar a todo distintivo (traje eclesiástico o hábito) y hasta caer en chabacanerías que nada tienen de apostólicas[19].

### b) ***La pérdida de la veneración y nostalgia de los laicos***

[18] *Op. cit.,* nº 47

[19] Por su actualidad, hasta el punto que parecen haber sido escritos en 1973, transcribo sin comentarios algunos pasajes de la Encíclica *Mediator Dei* de Pío XII: “Conviene, pues, ... que todos los fieles se den cuenta de que su principal deber y su mayor dignidad consiste en la participación en el sacrifico Eucarístico; y eso, no con un espíritu pasivo y negligente, discurriendo y divagando por otras cosas, sino de un modo tan intenso y tan activo, que estrechísimamente se unan con el sumo sacerdote (...). Por el hecho, empero, de que los fieles cristianos participen en el Sacrificio Eucarístico, *no por eso gozan también de la potestad sacerdotal*, cosa que, por cierto, es muy necesario que expliquéis claramente a nuestra grey. Pues hay en la actualidad, Venerables Hermanos, quienes, acercándose a errores ya condenados (Denzinger, 960), dicen que en el Nuevo Testamento sólo se entiende con el nombre de sacerdocio aquel que atañe a todos los bautizados; y que el precepto que Jesucristo dio a los Apóstoles en su última cena, de hacer lo que Él mismo había hecho, se refiere directamente a todo el conjunto de los fieles; y que sólo más adelante se introdujo el sacerdocio jerárquico. Por lo cual creen que el pueblo tiene verdadero poder sacerdotal, y que los sacerdotes obran solamente en virtud de una delegación de la comunidad.. Por eso juzgan que el sacrificio eucarístico es una estricta *concelebración*,. y opinan que es más conveniente que los sacerdotes *concelebren* rodeados de fieles, que no ofrezcan privadamente el sacrificio sin asistencia del pueblo.

“No hay para qué explanar lo que esos capciosos errores se oponen a aquellas verdades que ya antes dejamos establecidas, al tratar del grado que ocupaba el sacerdote en el Cuerpo Místico de Cristo. Creemos, sin embargo, necesario recordar que el sacerdote representa al pueblo sólo porque representa la persona de Nuestro señor Jesucristo, que es Cabeza de todos los miembros por los cuales se ofrece; y que, por consiguiente, se acerca al altar como ministro de Jesucristo, inferior a Cristo, pero superior al pueblo. El pueblo, por el contrario, puesto que de ninguna manera representa la persona del Divino Redentor, ni es mediador entre sí mismo y Dios, de ningún modo puede gozar del derecho sacerdotal (...). No podemos menos de deplorar vehementemente ciertas exageraciones y falsas interpretaciones que no concuerdan con los genuinos preceptos de las Iglesia. Algunos, en efecto, reprueban absolutamente los Sacrificios que se ofrecen en privado sin la asistencia del pueblo, como si fuesen una desviación del primitivo modo de sacrificar; ni faltan quienes aseveren que no pueden ofrecer al mismo tiempo la Hostia divina diversos sacerdotes en varios altares, pues con esta prácticas dividirían la comunidad de los fieles e impedirían su unidad; mas aun, algunos llegan a creer que es preciso que el pueblo confirme y ratifique el sacrificio, para que éste alcance su fuerza y valor.

“En estos casos se alega erróneamente el carácter *social* del Sacrificio Eucarístico. Porque, cuantas veces el sacerdote renueva lo que el Divino Redentor hizo en la última cerna, se consuma realmente el sacrificio; el cual Sacrifico, ciertamente por su misma naturaleza, y siempre, en todas partes y por necesidad, tiene una función pública social; pues el que lo inmola obra en nombre de Cristo y de los fieles cristianos, cuya Cabeza es el Divino Redentor, y lo ofrece a Dios por la Iglesia Católica y *por los vivos y difuntos*. Y ello tiene lugar sin género de duda, ya sea que estén presentes los fieles (...), ya sea que falten, pues de ningún modo se requiere que el pueblo ratifique lo que hace el ministro del altar” (*Mediator Dei*, nº 52, 53, 54 y 60). (Los subrayados son míos, salvo la palabra “concelebración”.)

No se trata solamente de borrar la distinción esencial y no de grado entre el sacerdocio común y el ministerial. Ya se ha ido mucho más lejos, una vez que se ha aceptado el proceso de secularización que afecta la médula de la Iglesia. Si lo que importa primordialmente es sólo el hombre “situado” como existencia temporal histórica, lo que se encuentra allende la historia es “utópico”; si se acepta este historicismo relativista, se postulará en el orden sobrenatural una evolución homogénea histórico-dogmática tan radical que afectará en su esencia al sacerdocio ministerial. Por eso algunos grupos sostienen que la evolución histórico-dogmática *condujo* (con posterioridad al colegio primitivo) a la organización actual del sacramento del orden; luego se habría introducido tardíamente el sacerdocio jerárquico. Reducido el ministerio a un resultado del proceso histórico, habría que preguntarse quién tuvo poder para consagrar en la primera comunidad cristiana; es sencillo concluir, como lo han hecho algunos, que “toda la Iglesia”. De ese modo, no sólo desaparece la función del Obispo sino que, en *tal* situación histórica, aparece *tal* ministerio y, en otra situación histórica... vaya a saber qué pueda pasar!

Ante semejante perspectiva extrema, no tiene sentido la contemplación; el sacerdote se siente ajeno “al mundo”, no “comprometido” con la realidad social y, sobre todo, tiene la impresión de la propia “inutilidad”; por ese motivo observamos comunidades en las cuales toda la vida se ordena a la *acción* y a la *práctica*; en ciertos seminarios, sólo se piensa en la acción pastoral, sin importar la filosofía y la teología que requieren la “inútil” contemplación. No se percibe la contradicción puesto que es inconcebible la acción pastoral sin la previa contemplación: qué digo: sin la *permanente y habitual* contemplación que alimenta y hace fecunda la acción pastoral. Lo demás es puro activismo enloquecido, extravío e ignorancia emboscada detrás de las palabras y de las acciones.

Si el Señor hubiese sido un activista y solamente una persona humana (monofisismo), el hombre *viejo* no habría cambiado ni habría emergido, por obra de la Redención, el hombre *nuevo*; la obra de regeneración interior no se habría producido. El Sumo Sacerdote, Cristo, mal podría haber sido la sal del mundo. Análogamente, reducido el ministerio a la horizontalidad de la evolución histórico-dogmática y borrada su diferencia esencial con el pueblo cristiano, no podría ser ya más “la sal de la tierra”. No sé si los sacerdotes que paradójicamente se han convertido al mundo, perciben el vacío, el desencanto del pueblo cristiano, aunque no conozca el motivo de su nostalgia.

Al no encontrar en el sacerdote los signos interiores y exteriores de su “segregación”, el pueblo cristiano tiende a perder la *veneración* por el sacerdote. Entiéndase bien: no se trata de servilismo clericaloide, ni de “sometimiento” ante los representantes de la “Iglesia-poder opresor” (como dicen los expertos en “liberación”) sino del re-conocimiento, respeto y amor confiado por quien es instrumento de su salvación; veneración espontánea del sacerdote que hace posible participar del Sacrificio Eucarístico, recobrar la gracia o aumentar la gracia por la recepción de los sacramentos. Por eso, San Francisco de Asís, que no era sacerdote, decía: “Oídme, hermanos míos: si la bienaventurada Virgen María ensalzada, como es razón, porque le llevó en su santísimo seno; si el bienaventurado Bautista tembló y no se atrevió a tocar la cabeza del Señor, y si el sepulcro en que descansó por algún tiempo es tenido en tanta veneración, cuán santo, justo y digno debe ser el que toca con sus manos, recibe en su boca y en su corazón y administra a los demás no ya al que ha de morir,

sino al eternamente vencedor y glorioso a quien se complacen en mirar los ángeles (I Pe, 1, 12)[20].

"Vosotros sois la sal de la tierra; ahora bien, si la sal pierde su sabor, ¿con qué se volverá a salar? Para nada sirve ya, sino para arrojarla fuera, donde sea pisoteada por los hombres" (Mat., 5,13). Así como la sal condimenta las comidas, el sacerdote es fermento de salvación y regeneración del mundo; así como la sal es signo de la sabiduría, así los apóstoles hacen oír la Palabra de la sabiduría divina (no la de ellos); la figura de la sal es estrictamente sobrenatural ("no comprometida" con ideologías ni doctrinas políticas), signo de la misión del ministerio. Es lo mejor. Si no, es lo peor. No existe término medio: el sacerdote *santifica* o *corrompe*. No hay una tercera posibilidad. Por eso, si la sal se vuelve *insípida*, nada ni nadie sala la sal.

Cuando el pueblo fiel comprueba que la descomposición no es un caso aislado, sino una epidemia y deja de percibir los signos positivos de la "sal del mundo", no puede evitar el peso y el pesar que produce el recuerdo punzante de un bien perdido; de ahí la nostalgia de los laicos que han perdido, simultáneamente, la veneración por el sacerdote, que se traduce en expresiones populares bastante conocidas. Nostalgia o sentimiento de una ausencia, es decir, de un bien necesario que se ha perdido y al cual se desea recuperar.

### c) *De la crisis al matrimonio ¿solución?*

En un documento mimeografiado que circulaba en el ambiente "tercermundista", al apoyar la abolición del celibato se sostenía que, en este momento de la evolución histórica de la Iglesia predominantemente "varonil", falta todavía descubrir el "inexplorado continente de la femineidad".

No hay en esta opinión ni un ápice de verdad. Encubre una *crisis* de la fe sobrenatural. Es lógico: si la Iglesia es considerada mítica, utópica y, sobre todo, como Iglesia-Institución (poder opresor) y debe revertirse su misión al mundo dentro del mundo, pierde sentido el sacerdocio ministerial; si de verdad no se cree en la Iglesia jerárquica ¿qué sentido puede tener el celibato eclesiástico en cuanto disposición positiva? Ninguno. El sacerdote ha renunciado al matrimonio que es un gran bien, vía de santificación en el cuerpo Místico; pero en la medida en la cual su fe se vuelve hacia el "mundo", fatalmente tiene que llegar el día en el que descubra como "problema" el "inexplorado continente de la femineidad". Y así como "denuncia" la religión "alienadora" que la Iglesia-Institución impone al pueblo, así también "denuncia" la *opresión* que ejerce sobre el sacerdote al negarle la posibilidad del matrimonio; argumentará que el matrimonio proporciona mayor posibilidad de "encarnación", que hace posible la realización afectiva y sexual del hombre, que permite ser más capaz de comprender a los demás y, sobre todo, una mayor completidad humana. Nada de eso tiene seriedad; encubre la causa profunda: *la crisis del sacerdocio ministerial*.

Imagine el lector el triste papel de quien, después de la experiencia de largo celibato, sin madurez alguna para la empresa del matrimonio, se lanza a él como a una solución. Imposible. Lejos de ser una solución se transformará en nuevo problema. Perdóneme el lector el modo de expresarme; la crisis no se soluciona en la cama matrimonial, ni se descubre el "inexplorado continente de las femineidad" acostándose con una mujer. Ese mundo es infinitamente más profundo y más santo, más humano y más divino de lo que aquel pobre puede ni podrá nunca imaginar. Repito: si se toma el

[20] *Avisos espirituales*, Carta III.

matrimonio como una solución para aquella crisis del ministerio, se encontrará el sacerdote con un nuevo conflicto y con el sentimiento de un nuevo fracaso. Que no nos digan, luego de algún escándalo, que la “unión” con una mujer (que además es divorciada) no es pecado y que es una “gracia”; y mucho menos que esa relación nos hace más libres; lo único que tal situación pone de manifiesto es una dramática inmadurez de la fe, una falsedad consigo mismo y, por fin, para emplear la palabra de moda, una *alienación* personal y religiosa. En suma, el celibato no es, cuando se lo presenta como problema, un verdadero problema; se trata sólo de un *efecto* de otra crisis interior y anterior. La “incapacidad” para la casta continencia sólo sobreviene cuando se han minado los fundamentos sobrenaturales del sentido del celibato eclesiástico. Los laicos esperamos que pronto pase este “cisma erótico” de la Iglesia, como le llamó el más importante filósofo marxista de la Argentina: él lo veía así porque, siendo ateo y materialista, solamente veía la superficie.

### d) ***La terrible prueba de los sacerdotes fieles.***

He escrito muchas páginas para referirme a una suerte de enfermedad que nos afecta a todos. Pero ninguna para los sacerdotes que, silenciosos y fieles, a veces parecen no existir. Es de imaginar las presiones, el dolor silencioso, cierta soledad humana, la tentación permanente a seguir la corriente de los demás... y vivir “tranquilos” de una buena vez; también quizá el *gozo* de luchar en silencio. No me refiero tanto a aquellos sacerdotes a quienes Dios les ha permitido fama personal, prestigio intelectual, y con ello, algunos apoyos humanos legítimos. Me refiero especialmente a los sacerdotes *anónimos* (para el mundo), quizá sin “sabiduría” (de la que admira el “mundo”); a los que, ante el mito del “cambio” dan la impresión de que “arrastran los pies”, como dice irrespetuosamente el documento mencionado; pienso en el sacerdote humilde que predica con su ejemplo, que aun cree en la Penitencia y en la oración y pasa horas en los confesionarios, que se entrega *de veras* a los pobres sin publicar solicitadas en los diarios; que es pobre y jamás ha “predicado” la pobreza, para quien la realidad social no se ha polarizado (dialécticamente) entre “ricos” y “pobres” no sólo porque esa tensión no se explica por medios extraños al Evangelio ni es necesaria, sino porque él ama sin hacer distinciones. Se trata de alguien que no sabe responder a tantos agravios dirigidos a su misión (que ha pasado a ser “anacrónica”, “individualista”, en fin, no “liberadora”). Es bueno que los laicos tomemos conciencia (sólo conciencia porque no pensamos “concientizarnos”) de su heroísmo callado. A través del pueblo cristiano y de esa *sal* ignorada por el “mundo” y despreciada por sus hermanos, vendrá, sin ninguna duda, la regeneración. El futuro, es decir, lo nuevo que encierra la tradición y abre el progreso verdadero, no vendrá por otros camino,. Por nuestra parte, los laicos anhelamos por no decir que exigimos, sacerdotes *sant.os.*

# CAPITULO III

## LA CORRUPCION DE LO SOBRENATURAL (II)
## TRES SIGNOS NEGATIVOS DE ESTE TIEMPO

### 1. La negación de María

### a) *La "desmitificación" de María*

La desacralización progresiva del mundo, del hombre y de la Iglesia Católica, al menos en la intención del neomodernismo, ha ido perfilando ante nuestros ojos tres signos manifestativos de este proceso negativo. Quizá no sean siempre del todo visibles, pero cierto "instinto" propio del pueblo cristiano permite descubrirlos de modo inmediato. Paralelamente a la idea de la Iglesia como búsqueda histórica y al reemplazo de la ortodoxia por la profética "ortopraxis", ha ido decayendo la veneración a María Santísima hasta llegar al menosprecio; la "des-institucionalización" de la Iglesia y la crisis de la fe han llevado a la negación de la autoridad del Sumo Pontífice y del Magisterio; la secularización, a medida que se fue haciendo más y más absoluta, ha producido primero, el "olvido" y luego la negación de la oculta y operante fuerza del demonio, cabeza del anti-Cuerpo Místico, padre del misterio de iniquidad.

El venerable y conocido texto de San Lucas (1, 26-56) sufre una "interpretación" bastante generalizada que supone el mensaje oculto bajo la objetividad del mito; desacralizado el texto, quedaría una suerte de versión cristiana de las hierogamias griegas, es decir, de la unión entre un dios y una mujer mortal; "desmitificado" el texto de San Lucas, la concepción inmaculada no sería más que una presencia interior, no una verdad objetiva.

De esta interpretación a la negación de la misión de María no hay más que un paso. La misma hermenéutica se aplica a la visita del Ángel y no es raro encontrar a algún "experto" que sostenga que es sólo leyenda; el texto de Lucas no es testimonio de un hecho histórico y espiritual sino expresión de la fe *de* San Lucas y de los discípulos del Señor, *no fundada* en un hecho histórico. La visita del Ángel y el *fiat* de María, también requieren ser "desmitificados"; la fe queda sin fundamento histórico y reaparecen, por un lado, la doctrina luterana de la fe y, por otro, el compromiso con una filosofía, sea la de Heidegger, sea la del neo-hegelismo en todas sus formas o algunas particularidades del positivismo actual.

Años atrás escuché a un sacerdote que luego abandonó la Iglesia, hacerse eco de aquella mitificación de la mariología, pero extremándola y poniéndola en íntima relación con la situación socio-cultural palestinense del tiempo de Jesús; haciendo prevalecer el influjo determinante de la *situación*, concluía negando el valor de la virginidad de María; ésta tenía exclusivamente un sentido *físico*, expresado en terminología por demás ofensiva para la suprema dignidad de la Madre de Dios.La desacralización de María quitaba toda eficacia a su papel co-redentor

A partir aquellos supuestos no sería posible seguir sosteniendo que la unión de María con la estirpe de Adán (como dice el Concilio) pone en evidencia que Ella es "verdaderamente madre de los miembros de Cristo"[1]; Ella fue y solamente Ella, en cuanto Madre de Jesús, quien propagó en el mundo la vida que renueva todas las

[1] *Lumen Gentium*, 53.

cosas[2], no como instrumento pasivo sino como activa colaboradora en la obra de la redención. Si la anunciación, la concepción y el nacimiento virginales apenas constituyen "creaciones" de la fe posterior de los discípulos y no hechos históricos que *fundan* la fe, no se ve qué eficacia real pueden tener en la economía de la salvación y en la instauración del Reino de Dios. Es precisamente la maternidad de María la que muestra la *eficacia* de la mediación salvífica de Cristo[3] cimentando la unión más inmediata de los fieles con Cristo. En consecuencia, la disminución o el menor aprecio de la altísima dignidad de María, produce una disminución de la predicación mariana, causando automáticamente un alejamiento de los fieles *respecto de Cristo*. En otras palabras: *la disminución de la predicación y del culto marianos produce un alejamiento de los fieles respecto de Cristo*. Mediante el culto de María es mejor conocido y amado su Hijo. Por eso, salvada la infinita prioridad del culto de Dios, la constitución *Lumen Gentium*, situándose en las antípodas de las "desmitificaciones" de María de ciertos "expertos" en Escritura, sostiene: "El sacrosanto Sínodo enseña en particular y exhorta al mismo tiempo a todos los hijos de la Iglesia a que cultiven generosamente el culto, sobre todo litúrgico, hacia la Bienaventurada Virgen, como también estimen mucho las prácticas y ejercicios de piedad hacia ella, recomendados en el curso de los siglos por el Magisterio, y que observen religiosamente aquellas cosas que en los tiempos pasados fueron decretadas acerca del culto de las imágenes de Cristo, de la Bienaventurada Virgen y de los santos[4].

### *b) El reverso marxista de la mariología*

La progresiva "desmitificación" de María ha llegado a la abierta blasfemia contra el misterio de la Encarnación. Para Evely, el autor de *L'Évangile sans mythes,* el relato de Lucas es pura leyenda imaginaria; podemos y debemos seguir creyendo en la encarnación... aunque de otra manera, pues la pureza de Maria (ya no habla de virginidad) queda intacta aunque efectivamente haya "conocido" varón. Revelándose expresamente contra el texto, el monifisimo actual se niega a aceptar la virginidad de María; el texto de San Lucas, por ejemplo, solamente revela *lo que San Lucas creía* y no lo que verdaderamente ocurrió; con ese criterio, lo mejor es cerrar los Evangelios como pura leyenda imaginativa; la virginidad fisiológica de María no existe (Evely); la castidad no es ausencia de sexualidad. En esta afirmación se desliza la tesis implícita de que María había tenido experiencia sexual... Ya sé que esta "exégesis" es burda, torpe y carente de seriedad, pero es interesante comprobar que una vez desatado el proceso de desacralización nada puede detenerlo. Asistimos a la puesta en marcha de un reverso de la mariología: la negación del papel esencial de la Virgen en la Redención, tan ofensiva a la conciencia católica.

Pero se ha ido todavía más lejos, hasta tocar lo grotesco. Un "experto" español no ha dudado en sostener una "interpretación" dialéctica del *Magnificat* dentro de un cristianismo opcional" que no sé en qué consiste; con aparato científico y erudición pero sin fe sobrenatural ya perdida en los meandros del "proceso de cambio", sostiene que la mariología ha sido "secuestrada" por la clase burguesa; la "izquierda eclesial" (sic) debe reaccionar contra este secuestro de la Virgen por la burguesía y todas sus "perversiones" expresadas en el culto mariano (advocaciones, procesiones, etc.); con lo cual se descubre de inmediato que el Concilio Vaticano II (del cual acabo de transcribir

[2] *Ib.,* nº 56.
[3] *Lumen Gentium*, 60.
[4] *Lumen Gentium*, 67.

algunos textos sobre María) ha sido un Concilio de la burguesía. ¿No será que también el Espíritu Santo, desde el siglo XVIII, se ha vuelto burgués? Con aquellas premisas, el *Magnificat* es considerado un "himno revolucionario, subversivo", manifestativo del choque dialéctico entre los poderosos y los humildes; no solamente San Lucas parecería haber leído y asimilado a Marx sino que la misma Virgen María sería el lugar y el símbolo del conflicto. Solamente así puede verse en la "mariología" una expresión de la "liberación en el mas acá" como búsqueda de un "más allá del individuo" y de la historia. Este mismo "experto" llega a proponer una nueva advocación de María como "Madre de los oprimidos" (ya tenemos una "pedagogía del oprimido") contrapuesta a los opresores y explotadores. La pequeñez, pobreza e infancia espiritual a que alude el *Magnificat*, contrapuesta a la humillación de la autosuficiencia del poderoso, del "grande" del mundo, es burdamente transpuesta a un contexto ideológico que constituye una *inversión de la mariología*. También se revela una concepción materialista de la realidad y significa, de hecho, la negación de todo lo que sobrenaturalmente es María, madre de todos los hombres. Es necesario buscar en estos extremos (so pretexto de fidelidad bíblica) la negación del Rosario y, sobre todo, la consideración de las apariciones milagrosas de María (La Salette, Lourdes, Fátima) como alucinaciones o pura imaginería más o menos fantástica.

No es necesario demostrar que toda esta torpe negación de María es contraria a cuanto se nos revela en las Escrituras (no "desmitificadas" por cierto) a toda la tradición, al Magisterio y al sentido sobrenatural del pueblo cristiano. El católico tiene para sí mismo una regla de oro: en la medida en la cual se corrompa la veneración, el culto y las devociones marianas, el cristiano se alejará de Cristo; en la medida en la cual se ame menos a la Madre de los miembros del Cuerpo Místico, en esa proporción se dejará de amar a la Cabeza del Cuerpo. Ha sido la misma voluntad de Cristo la que quiso que todo hombre (personificado en San Juan al pie de la Cruz) fuera hacia Él por María. Un hombre tan "desactualizado" pero tan *santo* como San Luis María Grignion de Montfort sostiene que "todo se reduce, pues, a hallar un medio con que consigamos de Dios la gracia necesaria para ser santos, y éste es el que te voy a enseñar. Digo, pues, que para hallar esta gracia de Dios *hay que hallar a María*"[5]. El mismo santo profetizaba (porque los santos tienen *también* el don profético) que por María se salvará este mundo corrompido al fin de los tiempos: "Todavía, empero, debe creerse que, al fin de los tiempos, tal vez más pronto de lo que se piensa, suscitará Dios grandes hombres llenos del Espíritu Santo y del espíritu de María, por los cuales esta divina Soberana hará grandes maravillas en la tierra para destruir en ella el pecado y establecer el reinado de Jesucristo su Hijo sobre el mundo corrompido"[6]. Y otro santo, nuestro fray Mamerto Esquiú, que jamás tuvo miedo de hablar (sobre todo mientras fue Obispo) sostuvo no solamente la vocación mariana de la Argentina y de Hispanoamérica, sino que profetizó que la salvación le llegaría por intermedio de María: "pienso que la América ha tenido una vocación especial en orden a la Virgen María"; pese a los errores cometidos por los argentinos, anunciaba: "Sólo nos queda una esperanza, pero tan firme y consoladora que llena de paz y buen ánimo al más desalentado: Vamos a ver que María quiere y puede salvar la América". Pero como Esquiú ya conocía a los eruditos desprejuiciados, agregaba: "Comprendo bien que para algunos o quizá para muchos seré objeto de burla o de lástima; pero creedme, tengo conciencia de lo que digo, no me avergüenzo de que se me burle ni temo al odio que se me tenga por la verdad"... ; "la Virgen María es nuestra única esperanza en el tiempo de aflicción no sólo por cada individuo, como ya lo sabéis, sino para la América que

[5] *El secreto de María*, I, 6.
[6] *Op. cit.,* II, 59.

vive en la Comunión Católica esta se halla por sus propias obras en camino de ruina; pero tenéis deber de esperar su salvación en María que puede y quiere salvarla"[7].

## 2. La negación del magisterio de Pedro

### a) ***La ruptura con la fuente de la teología***

Simultáneamente con la desmitificación de las Escrituras y de la exaltación de las llamadas "comunidades de base" como fundamento de la Iglesia "democratizada", se produce la progresiva desvinculación con el Magisterio de Pedro. No podría ser de otra manera, sobre todo en la perspectiva de una Iglesia "institución" que se pretende enfrentada a una "Iglesia-comunidad". Dentro de este espíritu debe colocarse un documento que tomo como típico, que fue publicada por treinta y tres profesores de teología el 17 de marzo de 1972, titulado *Contra la resignación en la Iglesia* en el cual se afirma la "crisis de dirección" de la Iglesia. Equivale a sostener la crisis de la Cátedra de San Pedro, pues no se ve cómo se pueden separar y distinguir, en concreto, la "dirección" de la Iglesia del Magisterio de Pedro. Antes de referirnos a la actitud de los teólogos *no-resignados*, recordemos algunas doctrinas elementales. Pareciera que esa elementalidad es lo que requiere, precisamente, ser recordado.

El Concilio Vaticano Ii asume y repropone la doctrina tradicional sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, al recordar que el Señor, cuando eligió a los doce, "los instituyó a modo de colegio" poniendo "al frente de ellos a Pedro" hasta el fin de los tiempos[8]. Los apóstoles constituidos en el episcopado "por una sucesión que surge desde el principio, conservan la sucesión de la semilla apostólica primera[9]. Por eso los Obispos son los sucesores y los maestros del rebaño *en cuanto y en tanto unidos a Pedro* porque solamente en cuanto unidos al Papa reciben la efusión de Espíritu Santo. El colegio episcopal no se constituye como tal sin Pedro "quedando siempre a salvo el poder primacial de éste, tanto sobre los pastores como sobre los fieles"[10].

Además, la misión salvífica funda su seguridad en la *infalibilidad* de la Iglesia en cuanto Iglesia respecto de la fe y la doctrina, no por ciencia humana sino por obra del Espíritu. La misma unidad con Cristo Cabeza implica la infalibilidad; sin ella, estaría ausente toda garantía de comprensión de la palabra de Dios, como hace notar Schmaus[11]. Tampoco tendría sentido el mandato de Cristo de enseñar si la Iglesia no fuera infalible en la fe y en la doctrina; precisamente por eso y para eso el Señor creó el Magisterio. Desde este punto de vista, la palabra de Dios se mantiene incólume allende todo cambio y a ella no alcanza ni puede alcanzar el "proceso de cambio". Pero la piedra de toque de la infalibilidad de la Iglesia es la fe en la infalibilidad del Papa pues si el Vicario de Jesucristo, a quien le compete el "poder primacial" del Colegio[12] no fuera incólume de error, la Iglesia misma estaría en peligro de error. Se ve así *la íntima e inseparable relación entre la infalibilidad de la Iglesia y la infalibilidad del Papa*; pero

[7] "El porvenir de América", en *Vida Pública*, pp. 963-966, ed. de fray M. González, "La Moderna", Córdoba, 1914.
[8] *Lumen Gentium*, 19.
[9] *Op. cit.*, nº 20.
[10] *Lumen Gentium.*, 22.
[11] *Teol. Dog.*, IV, p. 768.
[12] *Lumen Gentium,* 22.

ante todo, compete directamente a Pedro, a la *persona* del Vicario de Cristo que ha recibido el carisma de la infalibilidad con la obligación de enseñar, de predicar; para emplear una palabra que hoy parece "maldita" el Vicario de Cristo *detenta* el poder absoluto y primacial como dice el Concilio Vaticano II; digo "poder absoluto" porque no está ligado a nada (ab-soluto) salvo a Cristo, pues su infalibilidad no la recibe ni debe recibirla ni siquiera de la Iglesia sino del mismo Cristo; y digo "primacial" porque es la cabeza, el primero, como legítimo sucesor de San Pedro. Como se ve, es también íntima e inseparable la relación existente entre la autoridad y la primacía de Pedro, el magisterio y la infalibilidad del Romano Pontífice; define como Vicario de Cristo una verdad de fe (magisterio extraordinario) pero también enseña por medio de Encíclicas (cartas circulares), alocuciones, decretos, simple conversación personal con intención de enseñar (magisterio ordinario); el magisterio ordinario obliga también (y bajo pecado) a los fieles católicos. Respecto de la infalibilidad, el Concilio Vaticano Ii enseña (y no podía ser de otro modo) no sólo idéntica doctrina que el Vaticano I sino hasta con los mismos términos. Me permito subrayar algunas expresiones: "Esta infalibilidad compete al Romano Pontífice, Cabeza del colegio episcopal, en razón de su oficio cuando proclama como definitiva la doctrina de fe o de conducta en su calidad de supremo pastor y maestro de todos los fieles, a quienes ha de confirmarlos en la fe (cf. Luc., 22, 32). Por lo cual con razón se dice que sus definiciones *por sí y no por el consentimiento de la Iglesia son irreformables*, puesto que han sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo prometida a él en San Pedro y así no necesitan de ninguna aprobación de otros ni admiten tampoco la apelación a ningún otro tribunal. Porque en esos casos el Romano Pontífice no da una sentencia como persona privada, sino que, en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal, en quien singularmente reside el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma, expone o defiende la doctrina de la fe católica. La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo de los obispos *cuando ejercen el supremo magisterio juntamente con el sucesor de Pedro*"[13].

No es posible entender ni una teología, ni una exégesis bíblica, ni una pastoral, ni una catequesis, en ruptura abierta u oculta con el magisterio que es su fuente; sin ésta, se trataría, si puedo hablar así, de una teología antiteológica, de una exégesis anti-exegética, de una "pastoral" invertida., de una catequesis anticatequética. El ejercicio de enseñar no es aquí posible *sin Pedro*. Es muy común en ciertas investigaciones escriturísticas, la pasión por acudir, so pretexto de la absoluta objetividad "científica", al dato bíblico puro; solamente a partir de él se sacan conclusiones doctrinales (biblismo). Esta "científica" adhesión al puro dato "objetivo" es el *modus operandi* para hacer caso omiso del Magisterio; la más admirable erudición y capacidad científica naufraga en esa actitud que esconde, por lo menos, un no hacer caso del Magisterio.

Es más grave la ruptura formal, abierta u oculta, con la autoridad de Pedro, manifestada en el documento firmado por teólogos no-resignados; sostienen, apriorísticamente, que existe una crisis "de dirección y confianza" en la Iglesia; esto supone una crisis del Magisterio infalible, imposible para un católico. También suponen que ellos representan una "teología viva", digamos "actualizada", aunque no se sabe bien respecto de qué otra teología está "viva". Lo que sí sabemos es que no se puede pretender enseñar (y mucho menos una "teología viva") *separados* de su fuente, es decir, del Magisterio; en tal caso esa teología, por más que detrás de ella estén los nombres más famosos o más publicitados, será no una teología viva sino una teología

[13] *Lumen Gentium*, 25; Conc. Vatic. I, Const. dogm. *Pastor Aeternus.*

*muerta*; es decir, la de los teólogos no-resignados que proclaman su "decepción"... porque el Magisterio no sigue sus teorías... Precisamente en la medida en la cual estos "maestros" se separan del Magisterio, se transforman en pseudo maestros y carecen de todo derecho a hablar de "crisis" de dirección de la Iglesia. Más aún: no es posible propugnar una "radical renovación de la teología" rompiendo con la fuente de la teología; el resultado no podrá ser jamás renovación, ni radical, ni buena teología; por el contrario, se trata de la corrupción más radical de toda posible "teología", contraria no solamente al Magisterio sino a la fe del pueblo cristiano; se trata de otra forma de "liberación" teólogos "liberados" del Magisterio.

Volviendo al manifiesto *Contra la resignación en la Iglesia,* muy pronto se ve el motivo de la falta de resignación: la ley del celibato que ha venido a convertirse, sostienen, en "un test de la renovación de la Iglesia"; en buen romance significa que en la medida en la cual los sacerdotes no puedan casarse, la Iglesia no se renueva; en esa misma medida "los mejores sacerdotes se sienten desamparados por sus obispos, y de ahí la pasividad y la apatía"; casándose, aunque no se sientan amparados por sus obispos, al menos tendrán el "amparo" de sus mujeres y no serán ya más ni "pasivos" ni "apáticos". Claro que la verdadera causa de los males para estos maestros, es el mismo "sistema eclesiástico", o sea "el absolutismo del Papa y de los obispos, que reúnen en sus manos las funciones legislativas, judiciales y ejecutivas (dicen con lógica mundana) sin control eficaz de los súbditos". Poco falta para que se sostenga que el Magisterio *depende* del voto de los fieles y de su "control" permanente; y como si esto fuera poco, atribuyen a una suerte de absolutización de las "opiniones personales" (del Papa y de los obispos) las enseñanzas del Magisterio; tampoco la autoridad del Papa es "propia" (como ellos dicen); esos profesores *saben* o deberían saber, que la autoridad le es conferida por Cristo. Por eso, a partir de esta ruptura con la autoridad y el Magisterio, no podía faltar la apelación a la *situación* en la cual y desde la cual es menester entender el Evangelio como único medio de "renovación"; es decir, la cambiante "situación" histórica, no la enseñanza del Magisterio, es la que producirá la "renovación". No puede afirmarse mayor contradicción, pues si bien es cierto que la enseñanza del Magisterio se adecua a la situación histórica, no puede ser la situación la fuente de la renovación de la Iglesia sino el Magisterio bajo las inspiración del Espíritu Santo.

¿Qué camino seguir? ¿Qué actitud están decididos a tomar los teólogos no-resignados? Ellos mismos nos lo dicen: "no callar", "exigir cambios", "actuar personalmente" tomando iniciativas pues confían que cuando sean muchos los que adopten esa actitud, la autoridad no tendrá más remedio que producir "cambios"; además, "mantener el contacto entre los grupos de sacerdotes y los numerosos sacerdotes "casados" que no ejercen el ministerio con vistas a su vuelta al servicio ministerial"; con lógica mundana, lanzan la consigna de "no rendirse". Con lógica cristiana, se trata simplemente de *rebelión*, de abierta ruptura con la *fuente* de la vida eclesial a la cual pretenden dar normas. No se van, físicamente, del seno de la Iglesia, como mera táctica subversiva; pero *ya se han ido espiritualmente*. Buscar la Iglesia "renovada", "viva", "liberada" donde no está Pedro, es buscarla donde ella no está ni estará jamás.

**b)** ***La cotidiana crucifixión del Vicario de Cristo***

La marea que parece cercar al Sumo Pontífice, es signo negativo de este tiempo; pero en la misma negatividad se evidencia el misterio. El Vicario de Cristo es espiritualmente crucificado todos los días como lo fuera San Pedro antes de ser materialmente crucificado. Corría el año 67 durante el reinado de Nerón y era floreciente el estado de la Iglesia, cuando súbitamente, comenzó la persecución; los testimonios más antiguos permiten conocer la actividad incansable, ardiente de San Pedro, su diaria crucifixión y su gozosa entrega a su misión pastoral; pronto fue a dar con sus huesos en la cárcel, de donde salió para ser conducido al martirio, después de convertir a sus dos carceleros; al ser crucificado, pidió que la cruz fuera invertida para que, cabeza abajo se viera cuán por debajo estaba de Cristo. Esto ocurrió precisamente allí, en la colina llamada Vaticana donde tiene su sede Pedro. La cotidiana crucifixión del Vicario de Cristo nos afecta profundamente como miembros del Cuerpo Místico y sus padecimientos son también los nuestros. Siempre es posible que la crucifixión espiritual y cotidiana de Pedro alcance la gloria del martirio. Lo esencial es no separarse de Pedro para no separarnos de la Iglesia.

## 3. El olvido de Satanás y su presencia efectiva

### *a) El príncipe de este mundo, dios de la secularización absoluta*

La Virgen María menospreciada; el Vicario de Cristo desobedecido. Dos signos muy expresivos del estado de la Iglesia en nuestro tiempo.

Existe un tercero que parece pasara inadvertido: la presencia actuante y efectiva de un oscuro poder negativo, hoy desatendido, "olvidado", sagazmente negado aunque ocultamente exaltado por el "espíritu del mundo". El neomodernismo monofisista lo relega al consabido ámbito del mito, cuando no niega abiertamente su existencia. En cambio, el Señor, que no es "experto" en desmitificación, cree en la existencia de Satán y los demonios; revela la vigencia de un poder negador que, como una napa subterránea y misteriosa (misterio de iniquidad) intenta la destrucción del orden del ser y de todo lo sagrado (desacralización absoluta). En efecto, Jesús creía en Satanás y en la existencia de un "reino" suyo (Mat 12,26; Mc 3, 23-24); lo ve caer como un relámpago del cielo (Luc 10,18); a Pedro le advierte "que Satanás os ha reclamado para zarandearos como se hace con el trigo" (Luc 22,31): proclama a Satanás "homicida desde el principio" y "padre de la mentira" (Jn 8,44); en la tercera tentación en el desierto, le da su nombre: "vete, Satanás" (Mt 4,1); llámale también "espíritu inmundo" (Mt 12,43); en la parábola del sembrador le llama "el maligno" (Mt 13,19) y a los demonios que actúan bajo la potestad de Satanás y su "reino", les ordena con autoridad y los demonios le reconocen: ¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a perdernos? Te conozco quien eres: el Santo de Dios (Mc 1,24); no solamente Le reconocen sino que, pese a ellos mismos, se prosternan ante Él: "Y los espíritus inmundos, al verlo, se prosternaban delante de Él y gritaban: Tú eres el Hijo de Dios" (Mc 3,11); y en otra ocasión: "¿Qué tengo que ver contigo, Jesús., Hijo de Dios altísimo?" (Mc 5,7).

En Satanás tiene su origen el pecado y como el mal no tiene naturaleza, es la negación del ser, es decir, la mentira radical; con el pecado comenzó a actuar la

negatividad en la historia; como una “naturaleza” segunda, se “revela” como el anti-Yavé, el anti-Creador que intenta la nadificación del ser. Por eso en el demonio “no hay nada de verdad” (Jn 8,44) y quiere trocar la verdad de Dios en mentira (Rom 1,25); si pensamos que la verdad de un ser es su conformidad con la idea divina, Satanás quiere trocar esta Idea en su opuesto: la belleza en la fealdad, la verdad en la mentira, la bondad en la maldad, la luz en las tinieblas, el ser en la nada; trátase de la *inversión de los trascendentales*, especie de demencia ontológica que ha impreso en la historia su incoercible tendencia al no ser. Y como la regla de toda verdad es el Verbo, el demonio no solamente peca desde el principio y es padre de la mentira sino que es, por eso mismo, *Verbicida*. En tal carácter, el demonio cumple un papel esencial en la historia del hombre porque se sitúa en las antípodas del ambiente de Gracia. Albert Frank-Duquesne dice que Satanás es “hipóstasis de mentira” y, sobre todo, “en Satán, la luz recibida se levanta contra la vida y las dos se revelan contra el Ser[14]; en ese sentido es la misma “anti-Vida”; en cuanto tal, es esencialmente *homicida* desde el principio, como dice San Juan (Jn 8,44); porque es padre de la mentira es el gran Adversario de Quien es la Verdad; se comporta como tortuoso obstáculo para encontrar el Camino; su mentira es *ontológica* en la misma medida en la cual es el anti-Creador y porque, siéndolo, debe odiar *toda* la entidad del ente creado: el ser mismo del ente. Si Satanás pudiera, se daría el absurdo de su propia nadificación porque reduciría a *nada* al mismo ser; hay *orden* no en la nada sino sólo donde hay *ser*; por eso Satanás odia el orden e introduce el *desorden radical*. Porque quiere nadificar el ser, es hipócrita consigo; es el suicida que eternamente no concluye de suicidarse.

Todo cuanto existe es asumido por la Mediación del Verbo Salvador que es la Verdad y la Vida; por eso, el padre de la mentira y de la muerte es el *mediador* de *muerte.* El “mediador de la muerte” opone al Reino de Dios su propio “reino”: reino de la negatividad cuyos miembros son aquellos que le están sujetos por el pecado; mientras los miembros vivos del Cuerpo Místico están unidos por la caridad, los desolados miembros del anti-Cuerpo satánico están “adicionados” por el odio sobrenatural. Existe un cuerpo de muertos” que para San Agustín, forman la *civitas diaboli*, el anti-Reino que es el *misterio de iniquidad.*

El que peca desde el principio y es homicida desde el principio, el padre de la mentira (cabeza del anti-cuerpo Místico) y mediador de muerte, es el que se *afinca* en el mundo; en cuanto “mundo significa el mismo ambiente de pecado donde se absolutiza lo finito y se niega la trascendencia, él es el “príncipe de este mundo” que *induce* a los hombres al mal. Satán odia no solamente la trascendencia sino todo lo sagrado; en el lenguaje de hoy, podemos decir que es el dios de la inmanencia y el dios de la secularización puesto que, en cuanto Adversario, debe hacer del “siglo”, del “mundo”, un ab-soluto *no ligado* a Dios sino autosuficiente. En este sentido, el demonio induce, sugiere, el inmanentismo total de la vida, el secularismo autosuficiente y la desacralización de todo lo que es. Tal es el insondable misterio del mal en la historia y lo que le ha impreso su carácter dramático y doloroso. Cierto es que Satanás ha sido ya vencido; perdió el “derecho” que había adquirido sobre el hombre y lo perdió desde el mismo instante de la muerte de Cristo; en la medida en la cual subsiste el reato del pecado, subsiste su acción negativa y misteriosa; hasta la Parusía, el demonio tiene aún “un poco de tiempo” (Ap 12, 12) y en ese poco de tiempo sigue siendo el “dios de este mundo” (Cor II, 4,4). Dios del tiempo de la inmanencia del mundo a sí mismo, demiurgo del temporalismo dispersivo y secular, una suerte de “señor” del vaciamiento del hombre y de la desolación autodestructora. Invirtiendo la expresión agustiniana,

[14] *Réflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne,* en *Satan*, p. 248, “Les Études Carmelitaines”, Paris, 1948.

Satán podría decir: "Derrámate fuera; sal de dentro de ti mismo, porque en el hombre exterior habita la 'verdad'; y si hallares que su naturaleza es mutable, quédate en ella, pues en la inmanencia de tu ser, llegarás a ser semejante a Dios". Santo Tomás hace notar que este *appetendo esse ut Deus* no significa que quiera ser igual en naturaleza porque es imposible y el demonio lo sabe; se trata de ser *semejante* a Él[15]. Induce al hombre a ser autosuficiente y semejante a Dios no por la gracia sino por sus propias fuerzas humanas. Equivale a proponerle el secularismo absoluto. Para ser *como* Dios es menester pasar por la negatividad del pecado y, desde ella, conquistar (por si mismos) la verdad. No puede haber mayor mentira ni secularidad más absoluta. El mundo clauso en sí, *en la inmanencia de sí mismo*, constituye el imperio de Satán.

### ***b) Las tres tentaciones como intento de secularización absoluta***

Adán fue tentado por el demonio; el segundo Adán debía ser "tentado" a su vez para quitar al hombre del dominio del demonio. El "seréis *como* dioses" significaba el des-ligamiento de Dios, el sometimiento bajo el poder del príncipe de este *mundo*; las tres tentaciones tienen el mismo significado pues, en el fondo, el demonio quiere invertir la misión salvífica de Jesús que acaba de ser reconocido como Hijo de Dios en el Jordán. En la primera tentación, luego del ayuno de cuarenta días, el "tentador" le dice; "si tú eres el Hijo de Dios, manda que estas piedras se vuelvan panes" (Mt 4,3). No se trata de meras "visiones interiores" o "alucinaciones" sino de un hecho objetivo; Satán habló efectivamente con Jesús y le *invitó* (tal es el sentido de la *tentación*) a ceder a las exigencias corporales; es decir, a la primera *solicitación del mundo en el orden de la corporalidad sensible*. La tentación es aún mayor: producir un milagro para saciar el hambre corporal; el demonio quiere invertir el orden natural anteponiendo el orden sensible a la palabra de Dios. Por eso el Señor le responde con la Escritura: "Está escrito: No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios (Mt 4,4).

Defraudado, el demonio intenta avanzar en profundidad: "Entonces lo llevó el diablo a la Ciudad Santa y lo puso sobre el pináculo del Templo; y le dijo: Si tú eres el Hijo de Dios, échate abajo, porque está escrito: 'Él dará órdenes a sus ángeles acerca de Ti, y te llevarán en palmas, para que no lastimes tu pie contra alguna piedra'" (M, 4,5). Satanás, docto en escritura, distorsiona su sentido y quiere que Jesús obre un milagro *desligado de la voluntad del Padre*; el condicional *si* eres Hijo de Dios muestra cierta inseguridad en cuanto al conocimiento exacto de Quién es Jesús; pero intenta desligar su Voluntad de la voluntad del Padre; de ese modo, *si* fuera el Mesías, comenzaría su misión con un milagro *propio*, hecho *en su propio nombre,* autónomo, perdiendo así la acción de Jesús todo sentido salvífico. Satán, en verdad, quiere *impedir* el rescate del hombre que está bajo su dominio; homicida desde el principio, quiere matarlo en su propia fuente de vida sobrenatural *tentando al mismo Jesús*. De ahí la respuesta más directa: "También está escrito: 'No tentarás al Señor tu Dios'" (4,7).

Satanás hace el último intento: "De nuevo le llevó el diablo a una montaña muy alta, y mostrándole todos los reinos del mundo y de su gloria, le dijo: 'Yo te daré todo esto si postrándote me adoraras'" (Mt 4,8-9). Ante todo, Satán miente porque promete dar lo que no le pertenece, pero su verdadera intención es profundísima; aunque el Reino del Mesías haya sido anunciado como un Reino espiritual, interior, logrado a

---

[15] *S.Th.* I, 63,2.

través de la Pasión dolorosa del Hijo de Dios (Is 49,4; 53,1 y ss.) Satanás quiere trocarlo en reino secular, exterior; por eso Jesús dice a los fariseos "vosotros sois del diablo" en cuanto se oponen al Reino que Él anuncia y sueñan con la "liberación" del reino secular de Israel y con su dominio puramente terreno. No piensan en la única liberación legítima dentro del plan de Dios que es la liberación del pecado, es decir, del dominio destructor del demonio. Del mismo modo, el padre de la mentira *quiere trocar el Reino de Dios en el reino del mundo* del cual él es el Jefe, el "príncipe de este mundo" (Jn 16,11). Todos los reinos del mundo y de su gloria (*nada* a los ojos de Dos) sometidos a Satanás constituyen el anti-Reino, la inmanencia del mundo a sí mismo, *la secularización absoluta de toda la existencia*; implica la *desacralización* de todo cuanto existe. Por eso Satán requiere un acto definitivo de Cristo para transformarlo en una suerte de anti-Cristo: "Yo te daré todo esto si postrándote me adoras". Es la propuesta neomodernista. Al mostrarse abiertamente, abiertamente le rechaza Jesús: "Vete, Satanás, porque está escrito 'Adorarás al Señor tu Dios, a Él solo servirás'" (Mt 4,10).

### c) El "ser oscuro e inquietante" denunciado por Pablo VI

El 15 de noviembre de 1972 el Sumo Pontífice advirtió sobre la actividad del demonio que intenta la desacralización de la vida: "ese mal que llamamos el demonio, el enemigo número uno, el tentador por excelencia. Sabemos que ese ser oscuro e inquietante existe realmente, y que sigue actuando con alevosa astucia, es el enemigo oculto que siembra errores y desventuras en la historia humana". En verdad, "con el demonio el mal deja de ser una mera deficiencia para convertirse en una eficiencia, un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor. Terrible realidad. Misteriosa y asombrosa". El demonio "es el insidiador sofístico del equilibrio moral del hombre, es el pérfido y astuto seductor que sabe insinuarse en nosotros a través de los sentidos, de la concupiscencia, de la lógica utopística, o a través de desordenados contactos sociales en el juego de nuestro obrar, para introducir desviaciones tan nocivas cuanto conformes, en apariencia, a nuestras estructuras físicas o psíquicas, o a nuestras instintivas, profundas aspiraciones" (...). "El demonio y la influencia que puede ejercer sobre toda la sociedad y sobre los acontecimientos debería constituir un importante capítulo de la doctrina católica, capítulo que merecería ser estudiado nuevamente, mientras que hoy poco o nada se estudia. Algunos creen poder encontrar en los estudios psicoanalíticos y psiquiátricos o en experiencias de espiritismo, en nuestros días muy difundidos en algunos países, una compensación suficiente. Ahora se prefiere mostrarse fuertes y despreocupados, darse aires de positivistas, prestar luego fe a tantas supersticiones o, peor aún, abrir nuestras propias almas a las experiencias licenciosas de los sentidos, al veneno de los estupefacientes así como a las *seducciones ideológicas* de los errores de moda, resquicios a través de los cuales el maligno puede fácilmente penetrar y alterar la mentalidad humana". Como siempre, la Gracia y la fortaleza cristianas, la lucha, ante todo interior, constituyen las armas invencibles del cristiano. Pablo VI no invita a los fieles a "desprejuiciarse" alejando la imagen (quizá solamente "mítica" para muchos) del demonio, sino que indica el camino de la ascesis: "Todo lo que nos defiende del pecado nos separa, por ello mismo, del enemigo invisible. La *Gracia es la defensa decisiva*. La inocencia asume un aspecto de fortaleza. Además, todos recuerdan cómo la simbología apostólica ha simbolizado en la armadura del soldado las virtudes que pueden hacer invulnerable al cristiano. El

cristiano, en efecto, debe ser *militante*, debe estar *alerta* y ser *fuerte*, y debe recurrir, a veces, a algún *ejercicio ascético* especial para alejar ciertas incursiones diabólicas”[16].

### ***d) Las defecciones, la desacralización, los falsos profetas y el demonio, según Pablo VI.***

El Papa Pablo VI comienza su discurso del 29 de junio de 1972, citando la Primera Carta de San Pedro. La fecha del discurso es significativa: fue pronunciado “sobre la tumba y las reliquias del apóstol Pedro”. El Papa comenta la primera carta de San Pedro: “vosotros sois un linaje escogido, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo conquistado, ‘para que anunciéis las grandezas de Aquel que de las tinieblas os ha llamado a su admirable luz’; a los que en un tiempo no erais un pueblo, ahora se les llama pueblo de Dios” (I Pe 2, 9-10) [17].

En este texto, Pablo VI ve la Iglesia Católica “en una unidad”; en el gran mar de la humanidad cada uno está “personalmente llamado” a recibir “un nombre nuevo” y a ejercer un “sacerdocio real” (el nuevo Israel). Después de insistir en la necesidad de no caer en el malentendido de confundir el sacerdocio común con el sacerdocio ministerial, expresa: “Este pueblo *es distinto aunque esté confundido en la gran marea de la humanidad*. Tiene su distinción, su característica inconfundible. San Pablo se definió ‘segregatus’, separado, distinto del resto de la humanidad, precisamente por estar investido de prerrogativas y funciones que no tienen los que no poseen la suma fortuna y la excelencia de ser miembros de Cristo. Entonces tenemos que considerar que nosotros, los que estamos llamados a ser hijos de Dios, a participar en el Cuerpo Místico de Cristo, que somos animados por el Espíritu Santo y hechos templos de la presencia de Dios, tenemos que realizar este coloquio, este diálogo, esta conversación con Dios en la religión, en el culto litúrgico, en el culto privado, y *tenemos que extender el sentido de la sacralidad incluso a las acciones profanas*. ‘Si coméis, si bebéis, –dijo San Pablo- hacedlo por la gloria de Dios’. Y lo dice repetidas veces en sus cartas, para recordar al cristiano su capacidad de iluminar, de *sacralizar* las cosas temporales, externas, efímeras, profanas.

Continúa Pablo VI: “Se nos exhorta a dar al pueblo cristiano que se llama Iglesia un sentido verdaderamente sagrado. Y afirmándolo así, sentimos que *tenemos que contener la ola de profanidad, desacralización, secularización*, que sube, que oprime y que quiere confundir y desbordar el sentido religioso en el secreto del corazón –en la vida privada exclusivamente secreta o también en las afirmaciones de la vida exterior- de toda interioridad personal, o incluso hacerlo desaparecer (...). Hemos perdido los hábitos religiosos, hemos perdido muchas otras manifestaciones exteriores de la vida religiosa. Respecto a esto hay mucho que discutir y mucho que conceder, pero es necesario mantener el concepto, y con el concepto también algún signo de sacralidad del pueblo cristiano, es decir, de aquellos que están insertos en Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote. Ello nos dirá también que tenemos que sentir un gran fervor religioso”.

Refiérese luego a las defecciones: “Volviendo a mirar a aquel panorama a que aludimos (...) ¿qué es lo que vemos? Si nos preguntamos qué es hoy la Iglesia, ¿se puede confrontar tranquilamente con las palabras que Pedro nos dejó como herencia y meditación? ¿podemos estar tranquilos? (...). Pensamos de nuevo en este momento –con inmensa caridad- *en todos nuestros hermanos que nos abandonan*, en muchos

---

[16] *L’Osservatore Romano*, 16.11.1972. Città del Vaticano.
[17] Cito por la edición de *Iglesia-Mundo*, II, nº 30, p. 4 -7, Madrid, 1972.

que son fugitivos y olvidan, en muchos que tal vez nunca han conseguido tener conciencia de la vocación cristiana aunque han recibido el bautismo...".

"Luego existe otra categoría, y a ella pertenecemos un poco todos. Y diría que esta categoría caracteriza a la Iglesia hoy. *Se diría que a través de alguna grieta ha entrado el humo de Satanás en el templo de Dios*. Hay dudas, incertidumbres, problemática, inquietud, insatisfacción, confrontación. *Ya no se confía en la Iglesia, se confía más en el primer profeta profano* –que nos viene a hablar desde algún periódico o desde algún movimiento social- para seguirle y preguntarle si tiene la fórmula de la verdadera vida; y, por el contrario, no nos damos cuenta de que nosotros ya somos dueños y maestros de ella. *Ha entrado la duda en nuestras conciencias* y ha entrado a través de ventanas que debían estar abiertas a la luz: la ciencia, pero la ciencia no está hecha para darnos verdades que no alejan de Dios, sino que nos lo hacen buscar aún más y celebrarle con mayor intensidad. Por el contrario, de la ciencia ha venido la crítica, ha venido la duda respecto a todo lo que existe y a todo lo que conocemos. Los científicos son aquellos que más pensativa y dolorosamente bajan la frente y acaban por enseñar: ¡No sé, no sabemos, no podemos saber'" (...).

"También en nosotros, los de la Iglesia, reina este *estado de incertidumbre*. Se creía que después del Concilio vendría un día de sol para la historia de la Iglesia. *Por el contrario, ha venido un día de nubes, de tempestad, de oscuridad*, de búsqueda, de incertidumbre, y se siente fatiga en dar la alegría de la fe. Predicamos el ecumenismo y nos alejamos cada vez más de los otros. Procuramos excavar abismos en vez de colmarlos".

### *e) La sofocación de los frutos del Concilio, obra del demonio.*

¿Cómo ha ocurrido todo esto?

"*Nos os confiaremos nuestro pensamiento: ha habido un poder, un poder adverso. Digamos su nombre: el demonio. Este misterioso ser que está en la propia carta de San Pedro* –que estamos comentando- *y al que se hace alusión tantas y cuantas veces en el Evangelio*- en los labios de Cristo vuelve la mención de este enemigo del hombre-, "*creemos en algo preternatural venido al mundo precisamente para perturbar, para sofocar los frutos del Concilio ecuménico y para impedir que la Iglesia prorrumpiera en el himno de júbilo por tener de nuevo plena conciencia de sí misma".*

"Precisamente por esto quisiéramos ser capaces, ahora más que nunca, de ejercer la función que Dios encomendó a Pedro de confirmar en la fe a los hermanos. Quisiéramos comunicaros este carisma de la certeza que el Señor da a quien le representa, incluso indignamente, en esta tierra. Y deciros que la fe –cuando está fundada en la palabra de Dios, aceptada y situada en la conformidad de nuestro propio ánimo humano- esta fe, nos da una certeza verdaderamente segura. Quien cree con sencillez, con humildad, se sabe por el buen camino, siente que tiene un testimonio interior que nos confirma en nuestra difícil ideología y nos conforta en la difícil conquista de la verdad".

### *f) La salvación, por las almas humildes fuertes en la fe.*

"Y entonces Nos vemos el tercer aspecto que nos gusta tanto contemplar, la gran extensión de la humanidad creyente. Vemos una gran cantidad de almas

humildes, simples, puras, rectas, fuertes, que creen, que son –según dice San Pedro al final de su epístola- ‘fortes in fide’. Y quisiéramos que esta fuerza de la fe, esta seguridad, esta paz, triunfase sobre los obstáculos que la vida –nuestra propia experiencia y la fenomenología de las cosas- ponen delante de nosotros, y que fuéramos siempre ‘fuertes en la fe’”.

“Hermanos, no decimos cosas extrañas, difíciles ni absurdas. Quisiéramos tan sólo que hicierais la experiencia de un acto de fe, en humildad y sinceridad; un esfuerzo psicológico que nos diga a nosotros mismos que tratemos de cumplir una acción consciente:

“¿Es cierto, no es cierto?; ¿acepto, no acepto? Sí, Señor; yo creo en Tu palabra; creo en Tu revelación; creo en quien Tú me has dado como testigo y garantía de esta Revelación tuya para sentir y probar, con la fuerza de la fe, el anticipo de la bienaventuranza de la vida que con la fe se nos ha prometido”.

# CAPITULO IV

## LA CORRUPCIÓN DE LO NATURAL EN LA CIVILIZACIÓN INMANENTISTA

### 1. La corrupción de lo natural, proceso de vaciamiento interior

#### *a) Interioridad, naturaleza y gracia*

"Si queréis destruir la naturaleza, quitadle la gracia". Esta aguda y certera observación de Chesterton intuye lo esencial del proceso del neomodernismo teológico y, en cierto modo, desnuda la médula de todas las herejías, antiguas y modernas.

He aquí lo que intento mostrar: el vaciamiento de la interioridad (en la cual se evidencia todo cuanto existe) corrompe la naturaleza y al mismo tiempo, desaloja o impide, en el orden sobrenatural, la inhabitación de Dios Uno y Trino por la gracia que asume y transfigura la interioridad. Pretendo señalar dos vías que conducen a la misma autonegación: el vaciamiento de la interioridad arruina la naturaleza e impide la inhabitación de la gracia; el desalojo de la gracia arruina la naturaleza y vacía la interioridad. Un *cul de sac* en el que se han arrojado todas las herejías generadas *dentro* de la Iglesia militante.

Moderemos la marcha y vayamos paso a paso: "Somos (*sumus*), conocemos que somos (*nos esse novimus*) y amamos este ser y este conocer" (*id esse ac nosse diligimus*)[1]. He escogido este conocido texto de San Agustín para señalar la primera y habitual evidencia: el ser es; en ese sentido, *somos*; todo cuanto aparece, *es*; además *conocemos* que somos; es decir, no sólo aprehendemos el ser, sino que, a su luz, tenemos conciencia de ser (*nos esse novimus*) y conocemos que conocemos; simultáneamente amamos este ser (amor originario) y este conocer primero. Dicho de otro modo, inteligencia del ser, memoria del ser, amor o volición primera del ser como bien. Acto primero inexhausto y proceso espiritual inagotable en que consiste la interioridad del hombre.

El ser, el bien, develados *en* la interioridad, la trascienden; todas las cosas pueden ser "incorporadas" al alma en la *relación* cognoscitiva; el espíritu del hombre es apertura a la infinitud del ser. Como dice Pieper "ambas cosas juntas, vivir en sí mismo de la más alta forma y al mismo tiempo ser *capax universi*, ambas cosas juntas integran... la esencia del espíritu"[2].

Desde el acto primero sabe el hombre, en su interioridad, que "tiene" el ser participado y así todos los entes; pero "tener" el ser y no ser el ser, es tenerlo causado por Quien *es* el ser. Es ineludible para la interioridad trascendentista y objetiva afirmar la existencia de Dios. La interioridad es como un foco inagotable, río de luz que permite conocer intencionalmente cuanto existe y generar el proceso inexhausto de la vida interior. Desde ella sabe el hombre, con saber inicial, que "lo natural" es lo que existe ("lo demás", yo mismo, el prójimo) y así descubre el orden natural que es el orden del ser. Aunque esta doctrina puede y debe ser extensamente desarrollada, por ahora

[1] *De Civ. Dei*, XI, 26.
[2] "La verdad de las cosas" en "*El descubrimiento de la realidad"*, p. 205, trad. de R. Cercós, Ed. Rialp, Madrid, 1974.

bastan estas líneas para destacar la inseparabilidad de interioridad trascendentista y Naturaleza. Precisamente porque el espíritu humano es *capax universi* es *capax Dei*, y sobre todo, motor de progreso interior *ad infinitum*. La inversa es verdadera: la negación o inversión de la interioridad metafísica, oscurece, onnubila y arruina la naturaleza. En mi interioridad, como decía San Agustín, "están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas las nociones aprendidas... que todavía no se han olvidado"; no se refiere el Santo a las meras imágenes sino a "las cosas mismas"[3]. De ahí también que no sea posible encontrar al mismo Ser Subsistente y a mí mismo sin "hundirnos" en la interioridad inagotable: "Te buscaba fuera de mí, y no te hallaba"[4].

Desde el punto de vista de la fe, en la interioridad (el hombre interior es *todo* el hombre) Dios nos llama a todos; Matías Scheeben dice más: "*debe* llamarnos a todos, mediante la gracia *preveniente*, a la fe y a la justicia; y si nosotros seguimos este llamamiento, debe justificarnos; y si conservamos hasta el fin la justicia adquirida, debe glorificarnos" (Rom 8.29-30)[5]. Pero esto depende de nuestra cooperación siempre mudable e insegura; esta docilidad obediencial dona al hombre interior la *capacidad* de actos sobrenaturales; sólo la gracia *actual* nos va moldeando, abriendo y preparando para la gracia *santificante* por la cual la Trinidad entra en el alma, *transfigura* a todo el hombre y le dona la santidad participada. La interioridad que San Agustín descubría en el plano metafísico y le hacía comprender la naturaleza del hombre y de las cosas, es ahora transfigurada, divinizada por la inhabitación cálida de Dios Uno y Trino.

### **b*) Subjetividad inmanentista, negación de la naturaleza, desalojo de la gracia divina***

He comenzado este parágrafo desarrollando la noción agustiniana de interioridad a la que Sciacca llama "interioridad objetiva" por oposición a la "subjetividad inmanentista". Aquende la descomposición de la metafísica cristiana, lo más propio del pensamiento moderno y contemporáneo consiste en haber afirmado que la razón subjetiva "pone" su objeto; sea porque no es posible otra certeza que la de los sentidos (nominalismo empirista) dejando a la razón desconectada de lo real, sea porque la razón debe "probar" que lo "otro" existe, la interioridad se corrompe en *subjetividad*; su acto propio no descubre el ser que es, el ser que somos y el ser que amamos sino que lo "pone" *desde sí* y lo mantiene en la *inmanencia* de sí (idealismo subjetivo).

La interioridad trascendentista, en su acto primero habitual, devela el ser (memoria perpetua) en el instante presente que deja de ser (pasado) y aun no es (futuro); es decir, la interioridad es *temporalidad* metafísica, en cuyo presente se muestra el *ser*; en la subjetividad inmanentista es menester aceptar como criterio de verdad sólo el dato de los sentidos exteriores, o "poner" el ser de lo otro. En ambos casos, el tiempo interior se trueca en temporalismo *exterior* cuyos instantes mueren; son apenas "átomos"; de ahí fuera (para tomar la expresión de Russell). Precisamente porque la *ratio* "pone" lo cognoscible, o "pone" la totalidad de lo otro, el sujeto se "vierte" fuera y pierde la interioridad sustituida por la subjetividad. Más aun, es inevitable que lo otro se trueque en materia pura (Engels, positivismos) en la que la interioridad ha desaparecido. Sólo nos queda afirmar –como los antiguos académicos- que no es posible una sola proposición con contenido de verdad, y por tanto, hemos de afirmar (si puede hablarse así) que allende la subjetividad, *nada*. El nihilismo radical

---

[3] *Conf.*, X, 9, 16.
[4] *Conf.*, VI, 1, 1.
[5] *Los misterios del Cristianismo*, vol. II, p. 763; trad. de A. Sancho, Herder, Barcelona, 1950.

es, al mismo tiempo, la negación de la naturaleza porque "lo natural" es el ser y el ser se ha esfumado en la noche del no-ser; como alguien me dijo en cierta ocasión, "la naturaleza no existe". A lo que yo respondí: "entonces, usted tampoco existe".

La subjetividad inmanentista, en la medida en la que ha logrado penetrar o "infiltrarse" (antiguamente y actualmente) en la cultura cristiana, ha producido efectos de una negatividad inconmensurable.

En el plano filosófico-natural, la indemostrabilidad de la existencia de Dios o la negación lisa y llana; en el orden sobrenatural, al agotar la interioridad metafísica, ha engendrado lo que San Pío X llamaba un "modo herético de pensar" porque los misterios son "explicados" en y desde la "inmanencia vital"; sea por la reducción del orden del ser a "fenómenos" sin ser en todos los planos (razón, materia, voluntad, sentimiento), sea en una suerte de absolutización del dato bíblico puro: este modo herético de pensar siguió diversos caminos desde la "redescubierta" oposición entre el Dios del Antiguo Testamento y el Redentor del Nuevo como hizo Marción en el siglo II; el marcionismo –anticipándose a algunos protestantes modernos- redujo a nada la Redención y la salvación del hombre.

Convertida la interioridad transcendentista en subjetividad inmanentista, el tiempo metafísico se transforma en temporalismo exteriorista, que pone el "fundamento" de la variabilidd y evolución esencial de los dogmas (historicismo modernista); de esta fuente derivan el racionalismo que hizo del Verbo un "Infinito" creado por la Razón, como en el siglo III propuso el arrianismo; nuevamente la Redención se anula en la identidad de finito e Infinito (en la *Fenomenología* de Hegel) con consecuencias respecto de la unidad absoluta de Dios, inmanente al tiempo, y en él. negación del Espíritu Santo. Esta herejía ("novedad" aparente) fue condenada en el Concilio de Nicea (325).

El subjetivismo inmanentista hizo del Cuerpo Místico una "congregación" de singulares y pulverizó la misionalidad de la Iglesia; a esto responde la "teología del mundo" en sustitución del Reino y la soteriología intramundana de la (pseudo) "teología de la liberación". En el fondo se ha negado el pecado original y proclamado la autosuficiencia del hombre, como lo había sostenido el pelagianismo en el siglo VI. Lo más importante es la expulsión de la gracia (no necesaria para la justificación) y, en el fondo, la exaltación de la sola naturaleza humana de Jesucristo, a la que llamo monofisismo invertido.

Este "modo herético de pensar" deprecia y desprecia la vida interior, la santidad -que pasa a ser relativa a una situación histórico cultural- y concluye en el *vaciamiento* de la interioridad. El divino Huésped, que en el hombre cristiano inhabita en lo más íntimo de su interioridad es *desalojado*, a veces "reducido" a un sentimiento insustancial. Por eso la naturaleza, *sin* la gracia, se degrada y se destruye. Nada queda del misterio inefable de las procesiones y relaciones de las Personas en el alma cristiana. El "espíritu del mundo" frecuentemente adoptando máscaras de "vida interior", ha hecho del alma un *desierto* espiritual.

Nunca fueron más actuales las palabras de San Agustín: "No te derrames fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, pero no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón"[6].

El proceso del inmanentismo filosófico y teológico ha sido un constante *foras ire*, un "derramarse" y autodestruirse del hombre interior, fuente abismal de la frivolidad de

---

[6] *De Vera Relig.,* 39, 72.

vida. Semejante proceso ha envenenado como por impregnación tanto la teología como la vida espiritual cotidiana.

## 2. La Iglesia Católica y la defensa del orden natural

Como hemos visto, la corrupción (no la eliminación) de la naturaleza en la "civilización" occidentalista, tiene su origen en el neomodernismo monofisista y constituye lo que llamé la *corrupción de lo sobrenatural*; a su vez, la invasión del temporalismo inmanentista ha alcanzado su máximo grado de "enfermedad" (su *infirmitas* radical) en la *corrupción de la naturaleza*.

Ambos procesos se implican tan íntimamente que, en el fondo, se hacen uno. Al reducir la Palabra revelada a un mensaje secular y a Cristo a una figura solamente humana (monofisismo invertido) ambos órdenes, natural y sobrenatural, se destruyen mutuamente: no se han dado cronológicamente uno-después-del otro, porque siempre son *simultáneos*.

El proceso pone de manifiesto que *ceder* en lo poco al inmanentismo secularista, significa *ceder todo* en teología. Este camino de ceder siempre conduce a la apostasía; empecinarse en un error contra-natura conduce siempre a la negación del orden sobrenatural. Insisto: si el cristiano cede en la corrupción del orden sobrenatural, *cede todo* en el progresivo deterioro del orden natural. Por eso al cristiano sólo le es posible la *intransigencia* en el ámbito del misterio; quiero decir intransigencia plena en el orden del misterio y amor concreto por el prójimo; quizá deberíamos hablar de una intransigencia caritativa o de una caridad intransigente. Su peor enemigo será siempre la pusilanimidad que no se anima a dar el paso que le exige la fe sobrenatural: la cobardía que le hace enmudecer cuando debe hablar; que le hace ceder cuando debe luchar.

La Iglesia Católica, al defender el orden sobrenatural, defiende y restaura el orden natural. En la medida en que restaure el orden del misterio, en esa misma medida la Iglesia restaura la naturaleza herida. Es la misión del Cuerpo Místico realizada por Cristo en la plenitud del tiempo histórico como enseña San Pablo: "restaurar *todo* en Cristo, las cosas de los cielos y las de la tierra" (Ef 1.10).

# CAPITULO V

## LAS CATACUMBAS DE HOY

### 1. El simbolismo de las catacumbas

En la medida en la cual se restaure el orden sobrenatural, en esa misma medida se restaurará la naturaleza herida. A medida que el proceso de secularización prosiga la labor de "autodemolición", aparentemente se irá estrechando esta tarea restauradora. Es posible que muchos crean que la Iglesia Católica está destinada a perecer o, como alguien ha dicho, que es una "forma histórica perimida". En el fondo, es el mismo espíritu secularista que desató la gran batalla contra la Iglesia en el seno del Imperio Romano; no era solamente una batalla que consistía en llevar a los cristianos al martirio. Se trataba de una batalla doctrinal del helenismo y de toda la cultura antigua. Acerca de ese momento histórico, dice el P. Llorca: "como la mayor preocupación de la Iglesia Católica durante este período que nos ocupa fue su propia existencia y en él se desarrollaron las grandes persecuciones que trataban de destruirla por completo, por esto, aunque accidentalmente, una parte de su vida, sobre todo en Roma, hubo de desarrollarse en las catacumbas"[1]. Las catacumbas no fueron construidas como lugares de refugio sino como cementerios cristianos: su nombre proviene de una hondonada, en los aledaños de Roma, llamada "ad catacumbas". Pero tiene también un simbolismo puesto que "catacumba" significa "debajo" (*katá*) y "hueco", cavidad" (*kúmbe*); como si dijéramos cavidad o cueva debajo de la tierra, y por eso, invisible desde la superficie; en ese sentido, las catacumbas constituían un verdadero mundo subterráneo y en la Roma de entonces eran lugar de reunión de los cristianos para celebrar el culto.

El simbolismo surge espontáneamente: en un mundo manifiestamente hostil al que había, sin embargo, que *consagrar*, por debajo de él, bajo la superficie, la sangre de los mártires y el culto de los misterios cristianos celebrados bajo tierra, eran un *fermento* salvador. La Iglesia nunca fue más fuerte que cuando fue más débil, nunca fue más victoriosa que cuando parecía casi por completo demolida. Por eso, desde las catacumbas, fue capaz de encarnar en la sociedad el Mensaje del Evangelio. A veces la Iglesia vuelve sobre Sí misma, restaura sus fuerzas en su Cabeza; parece invisible desde la superficie del "mundo" y, desde "debajo" de él, alimentada en el amor de sus miembros vivos y por obra del Espíritu que en ellos mora, eterna y a la vez peregrinante, vuelve a consagrar el mundo para Cristo.

Hoy, en muchos lugares de la tierra la Iglesia debe buscar refugio en las catacumbas; en algunos lugares esto es físicamente cierto. Acabo de enterarme que en Albania un sacerdote ha sido fusilado por haber bautizado a un niño en el mayor secreto; en otras zonas del mundo muy cercanas a nosotros, cuando no en nuestro propio medio, el mayor "pecado" es la fidelidad a la Iglesia Católica casi sumergida en la marea de la secularización. El inmanentismo y el monofisismo neomodernista parecen hacerla desaparecer. En Albania o en China, en Rusia o en Cuba, debe volver a las catacumbas físicas (que hoy tendrán otras formas); en otros países "cristianos" de Occidente, tiene que refugiarse en "catacumbas" espirituales, "debajo" de las

[1] *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I, p. 353, 4 vols., B. Llorca, G. Villoslada, P. Leturia, F. Montaban, B.A.C, Madrid, 1950/1963

apariencias del mundo, adorando sus misterios salvíficos en los casi invisibles “huecos” o “cuevas” que todavía el siglo parece permitirle. Catacumbas espirituales desde donde actuará el fermento de la restauración de la Vida sobrenatural. Cuando se leen las advertencias del Papa, el lector se convence que Pedro está hablando para las catacumbas del espíritu; cuando Pedro clama por “la autodemolición de la Iglesia”, frecuentemente oímos burlas socarronas, como si quien clamara fuese un “viejito esclerótico” que no sabe lo que dice; pero Pedro sabe por la fe de cuyo depósito él es el custodio, que en lo invisible, “debajo” de la superficie del “mundo”, existen quienes le escuchan y en quienes la Iglesia Católica vive y vivirá eternamente, pese a quienes ya no tienen fe y la consideran el resto de la “Iglesia institucional” destinada a desaparecer.

## 2. La misión “imposible”: sacralizarlo todo

El más grave mal del mundo de hoy es el secularismo inmanentista que desacraliza el todo. Este proceso implica, de nuestra parte, la obligación de *sacralizarlo todo.*

A la mayoría, como a los griegos que escuchaban a San Pablo, les parece una “locura”, una forma demencial de una fe ya “superada”. La lógica mundana, miope para las cosas naturales y ciega para las sobrenaturales, cree que el proceso de secularización ha logrado su objetivo. Luego, es inevitable que el Cristianismo deba ser superado. Como cree un teólogo tan simple y científicamente ingenuo como Altizer, así como el Cristianismo impugnó la religión pagana (y *toda* religión es idolatría, dice falsamente) del mismo modo, el Cristianismo ha de “desacralizarlo” todo: debe ser antirreligioso, es decir, “ateo”; de ahí que, en la situación actual del mundo, esta desacralización total en su última etapa será el ateísmo.

Todo es profano, nada debe ser religioso. Es el único camino de subsistencia histórica del Cristianismo: ¡ser ateo! Sigue la lógica mundana: luego, es fatal que la fe “de antes” deba ser superada. Decir hoy que todo es sacro y consagrado a Dios es decir algo en pugna con la ciencia (que ha sustituido al mito) y con la técnica (que ha sustituido a la magia). Seguir creyendo que todo es sacro en cuanto asumido por el Verbo Encarnado que predica un Reino que no es de este mundo, significa seguir viviendo del mito y de la magia: significa también estar “al margen”, no vivir “actualizados”, ser “conservadores” que no tienen acceso a la “concientización” adecuada para entender nuestro tiempo. Esperar que todo sea consagrado a Dios... es verdadera locura. Tal es la lógica mundana que ha “recluido” a la Iglesia Católica en las catacumbas de hoy. En el mismo plano del temporalismo dispersivo, esta “lógica” tiene su fuerza. ¿Cuántos católicos no piensan que es un imposible plantearse como programa de vida la sacralización de todo?

Existe en cambio una “lógica cristiana” consustanciada con la fe por medio de la cual el cristiano *sabe* que lo “imposible” es posible, que la “locura” es la sensatez más sólida, que la persecución del mundo es la fuerza de la Iglesia, que la traición cotidiana de muchos es un tenebroso misterio del cual también saldrán la luz y la fortaleza. El cristiano sabe que la batalla ha sido ganada, que los oscurecimientos son nada más que episodios en el camino hacia los últimos tiempos; que son *typos* que se proyectan hacia el Fin. En ese sentido, esta ilógica lógica cristiana, actuando por “debajo” de la

mundanidad incrédula, con su fe desnuda y simple es capaz de fermentar el mundo sacralizándolo todo.

La conciencia cristiana sabe que el proceso del inmanentismo, al absolutizarse, se ha quedado sin fundamento y, por eso, ha entrado en crisis. Se trata de una crisis del fundamento, sin el cual es *nada*; aunque muchos cristianos caigan, la conciencia cristiana contempla y comprende la crisis autodestructiva de la inmanencia total; en el plano de la fe, la incredulidad de pueblos enteros no significa para ella que ya no puedan volver a existir sociedades cristianas que hagan posible una nueva o unas nuevas civilizaciones informadas por el espíritu cristiano. Sabe también que el primer objetivo no puede ser una superficial "conquista" del mundo, sino la propia conversión cotidiana. El mundo jamás estuvo más necesitado de santos que fecunden la sociedad con la siempre idéntica ejemplaridad de Cristo. Este lenguaje es "locura" para muchos y, por desgracia, para muchos "cristianos" de hoy; pero es el camino de la "lógica cristiana": Ante la creciente marea de secularización, un ahondamiento de la fe y de la imitación concreta de Cristo. ¿Resultados? Como siempre, no podemos saberlo. ¿Lo supieron los miembros de la primera comunidad cristiana? No. Se limitaron a ser cristianos y a evangelizar el mundo ya con su palabra, ya simplemente con su sangre, y siempre con su ejemplo concreto. Nada de "planes" muy estrictos, sino la locura de ser cristianos hasta el fondo. Esa locura, desde las "catacumbas" de hoy, es capaz de sacralizarlo todo.

### 3. Testimonio y disyuntiva final

La fe que actuará como fermento del mundo desacralizado quizá no sea una fe docta, sino la fe *simple y humilde*, indocta pero *sabia*. Armados de semejante fe, las montañas se moverán. Alguien puede preguntarnos si existe alguna norma que permita a esa fe simple y humilde no equivocar el camino. Existe, sí, una norma inmediata que muchos desdeñan: la atención y adhesión constantes a la enseñanza del Magisterio (el Papa y los Obispos que hablan *según* Pedro y sólo *según* Pedro); piénsese un momento que Pablo VI ha creído necesario resumir en un Credo (*el* Credo de siempre) todas las verdades esenciales de la fe católica.

Además de la fe, de la esperanza y de la caridad, la *fortaleza* parece ser la virtud que el mundo exige del cristiano. Sobre todo (como advertía San Juan de Ávila) no tener *miedo.* El miedo es la más eficaz tentación del demonio; es preciso vencerlo cotidianamente porque, por miedo no vencido, algunos aceptan exteriormente muchos errores y pecados y, después, insensiblemente, se deslizan a una aceptación interior que les aparta del Magisterio de la Iglesia.

La situación actual de la Iglesia Católica exige el *testimonio* personal: atestiguar, declarar a Cristo en y ante el mundo; dar la cara con valentía; y será valiente (en sentido sobrenatural) en la medida en que nuestra fe sea viva, nuestra esperanza vigorosa y nuestra caridad sincera; este "dar la cara" por Cristo implica una rebelión profunda. En este mundo en el que se habla tanto de "rebelión" (contra "estructuras", contra el "sistema", contra esto o aquello) el cristiano conoce una sola rebelión: *la rebelión contra la rebelión esencial que es el pecado*; lo demás es como nada, aunque me sienta inclinado a sostener que, hoy, quizá tengamos el derecho de rebelión contra los traidores de la Iglesia, que son tantos. Es claro que esta "rebelión" en el fondo no es tal porque nosotros mismos, en cada pecado que cometemos, traicionamos a la Iglesia. Pero lo que más duele es la *traición habitual*, subrepticia, que intenta corroer los cimientos de la Iglesia, aunque sea un intento destinado a la derrota.

Volvamos al comienzo: es preciso restaurar la fe simple, combatir el miedo, dar testimonio; rebelarse contra la rebelión esencial; pero, además, y esto rige para los católicos más doctos, poner en evidencia la crisis interior (crisis de muerte) del inmanentismo filosófico y teológico; es menester, paralelamente, defender el valor de la filosofía realista (y consiguientemente de la argumentación racional) en la ciencia teológica, y, por sobre todas las cosas, la intrepidez de la fe que nos permita, cuando haya que luchar, combatir el buen combate. Es mandato del tiempo en el cual toca vivir a la Iglesia peregrina.

Se abren ante nosotros dos caminos: supuesto el triunfo de la Iglesia ya alcanzado en su Cabeza cuando el Señor expiró en la Cruz, existen dos posibilidades históricas: o la nueva sacralización del mundo que nos conduzca a una nueva primavera de la Iglesia (como parece haberlo creído Pío XII poco antes de morir), o no habrá primavera de la Iglesia en este tiempo de la peregrinación; en tal caso, la "pequeña grey" se encaminaría hacia la Parusía, hacia el fin de los fines, el Juicio Final y la conclusión de esta historia. Dicho más brevemente: o hacia una nueva edad cristiana a través del sufrimiento, o hacia la gloria del fin de los tiempos, a través, quizá, de mayores sufrimientos. Siempre es motivo de gozo sobrenatural, si vemos la historia total del mundo desde la perspectiva de la Iglesia Católica en las catacumbas de hoy.

Viernes Santo, 20, IV, 1973, Córdoba.

# PARTE II

# La Iglesia “demolida”
# 2006

A la querida memoria
de Casilda Antonia;
para Alicia Josefina,
para María Mercedes,
para Arturo, con fraterno amor
en Cristo y María Sma.

# CAPITULO I

## EL PROCESO DE DESCOMPOSICION DEL OCCIDENTE A LA LUZ DE LA FILOSOFIA CRISTIANA

## I
## EL PROCESO DE DESCOMPOSICIÓN

Con cierto temor y temblor, vuelvo a leer las palabras de Cioran escritas en 1955 ante lo que él llamaba “la sensación de nuestra nada”: “el amor propio es cosa fácil: como brota del instinto de conservación (...). Lo que es más difícil, y en lo cual sólo sobresale el hombre, es *odiarse a sí mismo*”. Así, pues, “me odio: soy un hombre, me odio absolutamente”; y mi conciencia, “esa facultad de no coincidir con nada” me deja como lo que soy: un ser *sin existencia*”[1]. Después de todo, vuelto hacia las raíces del Vacío, si he olvidado matarme no soy más que “un jubilado del suicidio”[2].

Casi cuarenta años más tarde, las afirmaciones de la sofística actual lo corroboran: que es menester no hablar más del ser porque el *vacío* total es la “performance” de hoy (Derrida)¸ que sólo “fabricamos” conceptos en un pensar que se comporta como “teatro” de escenas fugitivas e instantáneas (Deleuze); que no es la *nada* lo otro de lo real sino lo “real” mismo (Baudrillard); que es menester apenas “recordar el olvido del ser” (Vattimo). Estas afirmaciones-negaciones no solamente convergen con la espantosa conclusión de Cioran, sino que ponen en evidencia una suerte de “lógica” del absurdo coherente a pesar de sí misma. Esta hermenéutica sin ser impide definitivamente todo de-velamiento (intelección) del ser (saber originario) que es también, amor originario. Cioran se anticipó a la sofística actual al proclamar el odio (del hombre) a sí mismo, ya vuelto “hacia las raíces del Vacío”.

¿Cómo se ha llegado a esto? ¿Es legítima mi pregunta? La pregunta misma ¿no está pre-suponiendo la respuesta? ¿Es que, realmente, nos hemos asomado a la nada (el Vacío) y, por eso, repugna a nuestro propio acto de ser? La respuesta –si la hay- no puede ser sino genética y constituye, a mi juicio, la manifestación de la trágica descomposición de Occidente. Detrás de la diaria e insistente retórica sobre los “derechos humanos” y la solidaridad, subyacen el odio y la negación del ser. Si, como decía, la respuesta es genética, veamos las instancias del proceso, las que no son necesariamente cronológicas sino implicadas unas en otras.

### 1. El Pleroma de la Experiencia sensible.

Suelo repetir en conferencias y en conversaciones informales, la espontánea respuesta de un semi analfabeto a mi pregunta –¿puedes conocer algo? – Sí: *eso*. En verdad, “eso” es lo que existe. Aquel hombre parecía citar a Santo Tomás, porque, en

---

[1] *La tentación de existir*, p. 172-173, trad. de f. Savater, Taurus, Madrid, 2000 (la 1ª ed. francesa, Gallimard, Paris, 1956

[2] *Silogismos de la amargura*, p. 147 y 144, trad. de AR. Panizo, Tusquets, Barcelona, 1997 (1ª ed. francesa, ib., 1952

efecto, "lo primero que el intelecto aprehende es el ser", es decir, "eso"[3]. No se trata sólo de una aprehensión inmediata, sin discurso (intuición confusa), ni siquiera de una intuición extensiva, sino de la intuición metafísica (intensiva) que sabe (saber originario) que el acto de ser "es lo más perfecto en todo pues se compara con todos los entes como acto (común) y nada tiene actualidad sino en cuanto existe: por eso, el mismo ser (*esse*) es la actualidad de todos los entes, incluso de las mismas formas"[4]. El acto de ser es *distinto* e *intrínseco* a los entes y es, entonces, *común* a cuanto existe, pues *se* participa en el ente como lo puramente recibido. Por tanto, sostener que nada existe como realmente distinto e intrínseco a los entes y que no puede serles común, es contradictorio con el dato primero aportado por la intuición metafísica. En tal caso, sólo el singular sensible sería el objeto del conocimiento e, instantáneamente, se indistinguen sensación y pensamiento. De ahí que una intuición en el sentido de Occam, por un lado queda anclada al dato singular sensible y, por otro, debe abandonar la experiencia y fabricar símbolos lógicos que sólo *suponen* un término por otro. Así, un universal "es una cosa singular y, por tanto, no es universal sino por la significación, que es signo de muchos"[5]. En el primer aspecto, la intuición sensible ni siquiera capta la esencia (metafísica) del singular sino sólo su aparecer fenoménico y el pensamiento puede únicamente afirmar los *hechos*, nada más que los hechos "atómicos" de la experiencia sensible. La experiencia, único criterio de conocimiento, ha comenzado a volverse absoluta.

No es posible inferir, a partir de los fenómenos, ni la existencia de la sustancia ni la del saber, como sostenía Nicolás d'Autrecourt; es sólo un mero haz de apariencias[6]. Lo único real es "illud quod apparet"; así anticipa a Hume pues no tenemos idea de la sustancia, salvo como "colección" de fenómenos referidos "a un algo desconocido"[7]. Y como no existe ninguna impresión invariable, nuestras expresiones pierden su significado porque están "mal empleadas"[8]. La experiencia sensible es el único criterio... aunque no pueda captar, precisamente, el singular sensible sino la *impresión*; sólo la impresión, sólo hay "puros hechos".

El empirismo alcanza ahora a todo el pensamiento humano y no queda otro camino que erigir en "principio" la "verificación" de los enunciados referidos a lo mensurable: las proposiciones "significantes" (Schlick) conducen a identificar la filosofía con el "lenguaje científico (Carnap) o presuponen la necesidad del análisis de las estructuras lógicas del lenguaje proposicional (Ryle, Wisdom, Strawson). Es esto así porque lo real (¿lo real?) es puros hechos "atómicos" *sin ser* (Russell). Por eso, tanto en el llamado primer Wittgenstein (análisis del lenguaje sin logos) como en el "juego lingüístico" del segundo, los verdaderos problemas filosóficos deben *desaparecer*. En el fondo es así porque la "absolutización" de la Experiencia ha perdido el valor óntico - ontológico del singular. Hemos aprendido a vivir sin la cuestión del ser de los entes (que es una falsa cuestión) y debemos, por tanto, aprender a vivir *sin* la filosofía. La "filosofía" del empirismo radical es la anti-filosofía no sólo porque ha perdido el ser sin lo cual no existe el pensamiento, sino porque ha *disuelto* al mismo singular sensible que, desde Occam, se propuso dogmáticamente como único objeto del conocimiento.

---

[3] *STh.,* I, 5, 2

[4] *STH.*, I, 4,1, ad 3

[5] *Summa Logicae*, I, c. 65 y ss., ed Ph. Boehner, The Franciscan Insitute St Bonaventure, N.Y., 1957 reimpresión de la ed. 1951

[6] H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. II, p. 578-580, 4 vols., Paris, 1889-1897

[7] Véase la excelente exposición de Joseph Marechal, *El punto de partida de la metafísica*, vol.II, p. 243-294, trad. de S. Caballero, Gredos, Madrid, 1958

[8] *Op. cit.*, loc. cit.

El singular -del que sólo tengo "impresiones", "haz de fenómenos" o "hechos" instantáneos- se ha esfumado en las fantasmagorías de una pseudo-plenitud: la plenitud de la pura Experiencia que se nos presenta como "lo que llena" y a lo que los gnósticos hubieran llamado *Pleroma* de la Experiencia. La "absolutización" del inconmensurable "haz de fenómenos" sensibles "verificables" es la ciénaga en la que se sumerge el mundo de hoy: es lo que llamo Pleroma de la Experiencia.

## 2. El Pleroma de la Razón

El proceso, desde Occam a Wittgenstein, sostiene siempre lo mismo: ante el pensar sólo hay singulares "separables" ("átomos" diría Russell); por eso es fantasmagórica la distinción real entre sustancia y accidentes ("lenguaje arqueológico"). La intuición "abstractiva" (como diría Occam) *prescinde* de la realidad (no hay más que el dato singular y el pensar mismo se "independiza" de lo real. Desde este punto de vista, el pensamiento no puede sino alcanzarse *a sí mismo*; sólo puede estar cierto *de sí mismo*, como acontece en el *cogito* cartesiano. Lo *otro* del pensar –el mundo exterior e interior- se vuelve problemático y, en el fondo, imposible, como ya acontece en Nicolás d'Autrecourt para quien es menester "probar" que lo otro existe. De ahí que asistamos a una suerte de aporía (camino sin salida) consistente en la aparición excluyente del "principio" de inmanencia y a las concepción del pensar como acción transeúnte: "pone" lo otro en cuanto causa del objeto, sin salir de sí mismo.

Los objetos metafísicos son, cuanto más, función lógica de la razón que cumple el sujeto trascendental; los fenómenos son absorbidos como contenido inmanente del sujeto (Kant). El proceso de absolutización de la Experiencia se ha ido transformando en una suerte de *autoposición* creciente de la *ratio* como forma del Absoluto. La realidad es, pues, Concepto que Se piensa y Se pone a Sí mismo. En tal caso, como concluye Hegel en la *Fenomenología del Espíritu,* la conciencia se hace lo otro (alienación) poniéndose como objeto de Sí misma e, inmediatamente, se vuelve necesario suprimir la alienación: ser y nada solamente pueden ser reales en la síntesis de opuestos; fuera de ella, serían abstracciones. Como en la gnosis antigua, se cumple la circularidad completa en la cual lo real (y el Absoluto) es *resuelto* y *disuelto* en perpetua aniquilación. Alcanzado así el Pleroma de la razón, no es necesario esperar a Nietzsche para proclamar la "muerte de Dios" porque, en este proceso, "Dios mismo ha muerto"[9]. Por la misma razón no puede esperarse otra cosa que la muerte de su asesino (Foucault) y de ahí el "vacío del hombre desaparecido": la exaltación del momento negativo de la dialéctica (Adorno) y el no-sentido de la metafísica (todos los auto-llamados "postmodernos"). El Pleroma de la razón, como una ciénaga, ha deglutido al hombre –como dice Cioran- "hacia las raíces del Vacío".

## 3. El Pleroma de la Materia

El Pleroma de la *ratio* resuelve y disuelve el pensamiento (dialectismo como contradicción) y deviene en lo otro (no-pensamiento); en tal caso, o se admite lo realmente distinto del pensar que es el ser, como ha sostenido la metafísica tradicional, o deviene sólo en pensamiento cesando su carácter antinómico. Si así fuere,

[9] *La Phénoménologie de l'Esprit*, vol., II, p. 287, trad. de J. Hyppolite, 2 vols., Aubier, Paris, 1947; del mismo Jean Hyppolite, cf. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, 592 pp., ib., Paris, 1946

vendríamos a descubrir que “lo real en su realidad” es “lo sensible”, sólo lo sensible; la materia sensible deviene el objeto único y el hombre mismo es lo real verdadero (sensualismo absoluto). Descubrimos así que el Pleroma de la razón inmanentista implica el materialismo absoluto porque la materia es pensamiento pensado dialécticamente identificado con ella. A su vez, si el todo es materia deviniente, no es posible acceso alguno al mundo sensible que no sea el de la verificación empírica. Por ello, el Pleroma de la *ratio* enmascara, por un lado, un materialismo absoluto (un positivismo radical) y, por otro, un empirismo inevitable. En el fondo, son lo mismo. De ahí que se allane el camino (que inauguró el iluminismo progresista) de lo que podría llamarse el Pleroma de la Materia.

## 4. El Pleroma de la Nada

Ni la experiencia, ni la razón, ni la materia, pueden fundarse a sí mismas: lo que se auto-funda se des-fonda. De ahí que una fenomenología del existente revele que “el Ser sobrenada en la Nada”, puesto que no está “frente” al ser sino que es el ser mismo. Refiriéndose a la fenomenología heideggeriana, decía Sciacca con gran agudeza: mientras para Hegel “la concreción del ser y del no-ser es el devenir”, en Heidegger, en cambio, “el ser del ser es la nada”; más aún: “ser de la Nada y nada del Ser”, pues “*ex nihilo omne ens, qua ens, fit*”; en el fondo, Heidegger no se opone a Hegel “sino que lo continúa, lo profundiza con despiadada coherencia”: “la Nada al principio y al fin”[10]. No es, pues, el hombre el “pastor del ser”, sino el “centinela de la Nada” y es, por eso mismo, el sepulturero de la filosofía.

Las “filosofías” que dependen de este desfondamiento radical, constituyen la *sofística* contemporánea (o la anti-filosofía de un logos sin la verdad del ser) derramada en múltiples vertientes mal llamadas “postmodernas” porque son el fruto genuino de la modernidad. La sofística supone que no hay experiencia de ser sino mera hermenéutica vacía (de ser); ni siquiera hay “hechos” sino “juego” de “interpretaciones” como una “mirada hacia ningún lugar”, como dice Vattimo; hay, quizá. apenas “curso de eventos” que impiden hablar del ser: “largo adiós” al ser y, por tanto, nihilismo radical[11]. También es coherente, después de todo, como sostiene Baudrillard, hacer “el vacío en torno al objeto de pensamiento” justo antes de que se le asigne una finalidad, es decir *antes* que “acabe”; o sea en el momento “paroxístico” que hace del sofista un “paroxista indiferente”[12]. Nada de ser, nada de filosofía, funeral de la filosofía en el Pleroma de la Nada auto-revelada como una hermenéutica de la Nada-nada.

Asistimos así a la progresiva descomposición (¿final?) de Occidente, la que ha desmembrado todos sus miembros, ha desmenuzado sus partes absolutizándolas en las implicaciones de la Experiencia, de la Materia, de la Nada, sumiéndolo en el oscurantismo de la anti-filosofía.

[10] *La filosofia, oggi*, 4ª ed., vol. II, p. 283-284, Opere Complete, vols. 6-7, Marzorati, Milano, 1963

[11] Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 50-51, trad. de P. Aragón Rincón, Paidós Ibérica, Barcelona, 19

[12] Jean Baudrillard, *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit,* trad. de J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1998

## II

## EL PROCESO POSIBLE DE RECONSTRUCCIÓN DE OCCIDENTE

### 1. La nada y el ser

En este punto que llamo hermenéutica de la Nada-nada, cabe la pregunta: ¿es realmente pensable semejante negación? No parece posible que el nihilismo se refiera a la totalidad de los entes, porque entonces podría tratarse sólo de una *nada positiva* desde que "esto" (lo que hay) implica la nada-de-sí-mismo; parece tratarse (como en Gorgias Leontino) de la negación del acto de ser de todo cuanto existe: es decir, de la *Nada negativa* (o Nada-nada) que es realmente impensable. Expresa la desesperación absoluta que niega el ser: el ser, decía Cioran, es "un jamás absoluto", pues "nada nos precede, nada coexiste, nada nos sigue". Nada existe[13]. La filosofía carece de objeto y es la radical desdicha. Pero más allá de la trágica circunstancia de quien así lo dijo, se resuelve en una retórica contradictoria que es, por eso mismo, superlativamente trágica. La Nada-negativa *supone* (quieras que no) lo que existe, lo que nos precede, lo que nos sigue; puedo "decir" que el ser "sobrenada en la Nada"; pero no puedo *pensarlo* porque el "jamás" no puede ser pronunciado puesto que el "esto", lo que hay*, existe*.

El "esto" es primero en cuanto actualidad (ineludible) de todo ente; por eso, el acto de ser es *lo recibido* y el ente es el recipiente, como enseña Santo Tomás. En cuanto recibido (donatividad pura) supone las nada positiva ya que ningún ente se dona el acto de ser a sí mismo. El acto de ser es captado no como subsistente (en una suerte de pleroma univocista) sino en cuanto participado: es la fuente originaria, la perfección fundante. Por eso, el ente no-es el ser sino "tiene" el ser (*habet esse*) y el acto de ser es sólo "tenido", no "sido". Como expresa Santo Tomás en el texto citado al comienzo, el ser se compara "como lo recibido al recipiente" siempre que se tenga presente que el recipiente (como un todo) es, también, puramente dado; el acto de ser (el "esto" del hombre simple) es pre-esencial, acto de todo acto, acto del ente[14], acto evidenciado, de-velado, en la interioridad de la conciencia humana. Interioridad y subjetividad no se encuentran en pugna –como en el Pleroma de la ratio inmanentista-.sino que se implican mostrando, en cada acto, la *inadecuación perenne de ser y pensar*, único método de la metafísica. El *ser* se devela en el *ente* (que lo "limita") y es, para el pensar, abismo inagotable. A su vez, resulta inevitable lo que el nihilismo del "largo adiós al ser" ha querido evitar: "si algo (el acto de ser) se encuentra en algo (el ente) por participación, necesariamente ha de ser causado en él (en el ente) por Aquel a quien conviene esencialmente"[15]. Tal es el *Ipsum Esse subsistens* que dona y conserva el acto de ser del ente; así, la dialéctica de la inadecuación perenne nos revela la *creatio ex nihilo*. Esta partícula "ex" indica la nada-positiva supuesta al ente y la *memoria* inevitable del ser como acto. El largo proceso de descomposición de Occidente nos permite, por vía negativa, re-encontrar el acceso al verdadero

---

[13] *Breviario de los vencidos*, p. 50, trad. de . Garrigós, Tusquets, Barcelona, 1998

[14] *De Ver., 10, 8 ad 12*

[15] *STh.*, I, 44, 1 c

fundamento; a la inversa de un “olvido del recuerdo del ser”, la memoria perenne del ser que, desde el sujeto, es saber originario y amor inicial.

## 2. La materia, semejanza y parábola

También el Pleroma de la Materia –que como todos los monismos implica un dualismo radical- se ha des-fondado y requiere repensar la materia nuevamente. Cierto es, como enseñó Aristóteles, que, negativamente, la materia primera no es ninguna cosa determinada[16] sino pura potencia en el orden físico, indefinidamente determinable por la forma al ser *este cuerpo* (materia segunda). Santo Tomás dice lo mismo en cuanto a su potencialidad extrema[17] por lo cual la materia se aleja de la semejanza con Dios Creador (sólo *recedat a Deo*) aunque aún “tiene ser” (*sic esse habet*) y, por tanto, retiene una *semejanza* con el ser divino[18]. Mientras en el Estagirita la materia es un sustrato eterno, ahora, a inconmensurable distancia, la materia *habet esse* porque es creada y, en cuanto tal, *quandam similitudinem divini esse*. Más aun: el todo que es *este* cuerpo, unidad sustancial de materia y forma, existe como tal todo por el acto de ser que es *acto de todos los actos.* Luego, la concepción tomista del cuerpo sensible (materia segunda) no sólo no se opone sino que corrobora el dato revelado de la creación. La materia (y todos los cuerpos) participa de la luz del ser y ella misma revela el acto creador (*creatio a parte mundi*); simultáneamente, en síntesis perfecta con la metafísica del singular, la materia tiene cierta sacralidad revelada en las Escrituras porque todo lo sensible tiene su principio en la Palabra (Gn 1, 1). En ese sentido, todos los cuerpos constituyen una suerte de puente cósmico entre el Creador y el hombre; todos, comenzando por los elementos y productos (agua, fuego, lluvia, piedra, vino, etcétera) *son* Palabra participada y, por ello, expresan un simbolismo que podemos leer y que la Iglesia incorporó desde el principio como materia de los sacramentos. Todo el mundo físico (toda la materia) es, pues, *semejanza* y, por eso *simbolo*; toda realidad concreta es un gesto de Dios, parábola viviente que, en la cúspide de la creación visible, el hombre (tutor, no depredador del cosmos) debe descifrar. Una crítica auténtica a la actual absolutización de la materia (Pleroma de la Materia) debe comenzar por la afirmación de su sacralidad y de su simbolismo pre-contenidos en la doctrina tomista: la materia “tiene” su ser donado y es, constitutivamente, semejanza por modo de participación con el ser de Dios.

## 3. La experiencia sensible, el ser y la persona

Aunque la exposición no puede eludir un sesgo cronológico, los Pleromas de la Experiencia, de la Ratio, de la Materia y de la Nada, *se implican*; es decir, se “pliegan” uno en otro; allende las aparentes divergencias, encubren los dobleces comunes de una misma tela. Ya sea la inmediata percepción de la realidad exterior, ya se trate del conocimiento originario y limitado por los fenómenos sensibles, la absolutización de la Experiencia reduce el todo, por un lado, a la materia y, por otro, resuelve y disuelve en la Nada la misma estructura del ser singular. En efecto, el empirismo (desde Hume a Wittgenstein) *no* supone la evidencia originaria previa a todo conocer: la del *ser sustancial* expresamente negado. Lo que resta son las *impresiones* (fenómenos) del mundo externo y, por eso, ningún empirismo, ni antiguo ni actual, es realista, sea el del

[16] *Met.*, VIII, 5, 1044b 22 y ss.
[17] *STh.*, I, 14
[18] *STh.*, I, 14, 11 ad 3

Círculo de Viena, sea el empirismo lógico o neopositivista: no tienen otro camino que la exigencia (frecuentemente contradictoria e imposible) de la “verificación empírica” como único criterio de significación de las proposiciones; este conocido empirismo *implica* la tesis hoy dominante de que el valor de una proposición sólo consiste en los resultados prácticos de la experiencia misma. No hay verdad sino “verdades” en cuanto la “verdad” es “fabricada” por la acción: *nada* del objeto metafísico, *nada* del sujeto , nada del ser.

El mundo sensible (objeto único de la experiencia) existe; es ser y, por eso, es objetivamente inteligible; mi acto de sentir (el “blanco” del pañuelo”) asimila intencionalmente un accidente del singular (no un mero fenómeno) y separa su sensible propio. El sujeto sensible (yo mismo) ejerce desde el objeto un acto de abstracción, de modo que existe un minimum tal de abstracción (especie sensible) que revela cierta inmaterialidad del acto de sentir; diría que el acto de sentir –y todo conocimiento experimental- revela una espiritualidad del recipiente sin la cual no existiría el mismo conocimiento sensible; y es así porque *inmediatamente* es presencia de una forma accidental que engendra una especie sensible (el “blanco” del pañuelo); *mediatamente*, quien “siente”, quien conoce experimentalmente, es la unidad sustancial, el mismo *suppositum* que es el hombre como un todo. Luego, la experiencia sensible cuyo sentido se disuelve y se pierde en el empirismo (Pleroma de la Experiencia) es recuperada en toda su riqueza como *acto propio de la persona humana*. En el conocimiento sensible, la persona penetra con su intencionalidad el mismo ser de la cosa singular. Todo empirismo, en verdad, se auto-niega porque rechaza la estructura ontológica tanto del *objeto* sensible cuanto del hombre mismo (*sujeto*). Sin embargo, es posible salvar sus aportes recuperando el fundamento metafísico.

## 5. La inteligencia metafísica y la razón. La restauración de la Metafísica

Así, pues, restableciendo el verdadero sentido de la experiencia, de la materia y de la inteligencia del ser-acto, puede y debe pensarse en la restauración de la Metafísica y en la fundamentación de un verdadero humanismo.

En cuanto a lo primero, la autodisolución del inmanentismo, retrotrae la reflexión al punto de partida: volveré a afirmar, con Santo Tomás: “lo primero que cae bajo la aprehensión de la inteligencia es el ser”. Aunque este acto se efectúe a partir de la imagen sensible (experiencia inicial) la aprehensión primera del ser es *supuesta a todo*; ningún *ente* es aprehendido sin el esse (presencia inicial). De ahí que el ser del ente sea gratuidad pura: *habet esse*. La donatividad total del acto de ser evidencia que el acto primero de conocer es causado *desde el objeto* (en el cual se revela el ser) aprehendido por el sujeto: *realismo objetivo* y, a la vez, siendo la inteligencia la que pasa al acto primero, interior, de aprehenderlo, *realismo interiorista*. Realismo interiorista en cuanto revela al ser como *ob-iectum* primero que funda esta relación ontológica originaria. El pensamiento del ser es lo primero y exactamente lo opuesto del inmanentismo que partió del ser del pensamiento; por eso, si tomo el término “conciencia” en el sentido de acto[19], puedo decir que la conciencia (de *scire-cum*) es conciencia *del ser* presente en el ente y, subsiguientemente, conciencia *de sí* del sujeto cognoscente: experiencia inicial (que supone el ser-acto), inteligencia inicial del ser, que *ilumina* y *funda* el proceso de la razón: imposibilidad radical y contradicción de

[19] *De Ver.*, 17, 1

la Nada-nada como lo abstractamente contrapuesto al ser. Por tanto, el ser del ente (de todo ente) es, como dije, gratuidad pura; todo ente pudo no haber sido y puede ser designado como *possibilia esse et non esse*, como dice Santo Tomás[20]; pues el acto de ser es participado en el ente y, como ya vimos, si el ser se encuentra en el ente por modo de participación, necesariamente ha de ser causado (en su ser) por el Ser subsistente" que es Dios. Así se cierra el círculo especulativo y, a la vez, se abre el camino seguro de restauración de la Metafísica.

## III
## EL PROCESO DE INSTAURACIÓN DEL HUMANISMO CATÓLICO

El "lugar" de emergencia del acto de ser es el hombre: el ente que "sabe" del ser y sabe que sabe. A la vez, en cuanto todo sustancial cuerpo-alma, "en cierto modo, en él son (presentes) todas las cosas"[21]; por eso se le ha llamado "mundo menor (*minor mundus*) "porque todas las creaturas del mundo de alguna manera se encuentran en él"[22]. En verdad, en el mundo visible ningún ente le aventaja en dignidad: "es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza, en cuanto ser subsistente en la naturaleza racional"[23] . Es "perfectissimum in tota natura", ante todo, porque sabe del acto de ser donado en todo ente y sabe también que la participación misma lo pone en el horizonte del *Ipsum Esse subsistens*; debe admitirse entonces que hay en el hombre un dinamismo, una suerte de *tensión* que le orienta del *esse* participado al *Esse* imparticipado; esta tensión supone su sensibilidad (la experiencia sensible), el mundo de la materia asumido en él, el ámbito del ser y del bien en cuanto objetos propios de su inteligencia y de su voluntad. La actuación y desarrollo armónico de estas potencias en el todo sustancial bien puede llamarse *humanismo*.

Esta implicación supone, simultáneamente, la comunicación del hombre consigo en cuanto conoce y se conoce pues su intelecto (que ve el ser) "vuelve sobre sí mismo" por una suerte de vuelta completa "est rediens ad essentiam suam reditione completa"[24]. Este acto original y originante ve el *ser* no sólo del yo sino que lo ve en cuanto es común (con el otro sujeto como yo) y funda la comunicación originaria *contigo* (con el *tú*); en cuanto ambos (yo y tú) "tienen" el ser (re-ligados al Ser imparticipado) revelan la originaria comunicación con Dios. Y como el ser es el objeto primero de la voluntad (*voluntas ut natura*), esta inicial comunicación conmigo, contigo y con Dios, es, al mismo tiempo, *amor* de sí, del tú y de Dios. De ahí que el armónico desarrollo de la totalidad del hombre (toda su experiencia sensible, su inteligencia y su voluntad asumidas por esta comunicación y amor originarios) constituye lo que podemos llamar el *humanismo pleno.*

Esta tesis tiene algunas implicaciones histórico-doctrinales que es menester indicar. El humanismo en plenitud era imposible en el pensamiento antiguo: la necesidad universal, la ausencia de la noción de creación, la negatividad de la materia en el orden cósmico, gnoseológico y moral, el movimiento circular, eran o encubrían mitos pre-racionales y pre-filosóficos que imposibilitaban el desarrollo de la filosofía como ciencia natural. El acontecimiento de la Revelación cristiana *desmitificó* el

---

[20] *STh.,* I, 2. 3
[21] *STh.,* I, 96, 2
[22] *STh.,* I, 91, 1 c, in fine
[23] *STh.*, I, 29, 3
[24] *In librum de Causis expositio*, c. 15

pensamiento antiguo y permitió a la misma filosofía progresar como filosofía. Dice Santo Tomás que los pensadores antiguos andaban “como a tientas” y que “fueron descubriendo la verdad poco a poco”[25]. La naturaleza herida, alcanzaba entonces su plenitud: “Yo no he venido para abolir, sino para dar plenitud” (Mt 5, 17). Es evidente que el Señor, inmediatamente, se refiere “a la ley y los profetas”; pero, mediatamente, podemos sostener que se refiere también a la ley natural inscripta en el corazón de los hombres (Rom 2, 15) lo cual conlleva todo el aporte positivo del saber natural. La fe, pues, transfiguró el contenido del pensamiento antiguo sanándolo y elevándolo al grado del “ser nuevo” de la nueva creatura (Gal 6, 15). Todo lo viejo “se ha hecho nuevo” (2 Cor 5, 17).

Cierto es que se trata ahora del orden sobrenatural del misterio: pero es igualmente verdadero no sólo el acuerdo profundo (sin confusión) de la *naturaleza* y de la *gracia*, de la razón y de la fe, sino también que la Revelación hizo posible el *desarrollo eminente de todo el hombre* en la dinámica implicación de experiencia sensible, materia, inteligencia y voluntad, sostenida y orientada hacia el Tú infinito, creador y conservador. Tal es el fondo mismo del humanismo verdadero que es humanismo *cristiano-católico*. Sólo la filosofía católica podía fundamentar y desarrollar este humanismo pleno.

Digo humanismo católico para no caer en equívocos: no puede pensarse en un humanismo pleno fundado en la negación de la personalidad (el vacío) en el Buda eterno del pensamiento oriental; tampoco puede intentarse a partir de una doctrina que niega toda intercesión con el absoluto Allah y afirma el *kadar* (predestinación) de todas las acciones (islamismo); tampoco es posible pensar en un humanismo pleno a partir del divorcio entre naturaleza y gracia en las múltiples formas del protestantismo y, menos aún, para utilizar la expresión de De Lubac, a partir de la contradictoria autodisolución de un (pseudo) humanismo ateo.

No tiene el mundo otra esperanza que el Catolicismo. No hay otro humanismo pleno que el que ofrecen la filosofía, la Teología y la mística de la Iglesia Católica eminentemente contenidas en la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Córdoba, 25.3. 2003.
Conmemoración
de la Anunciación a María

[25] *STh.,* I, 44, 2; He desarrollado esta tesis en mi libro *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental,* parte I, caps. I-IV y la Conclusión, Cruzamante, Bs. As., 1983

# CAPITULO II

## EL PRIMER PRINCIPIO DEL ORDEN MORAL Y EL RELATIVISMO ÉTICO CONTEMPORÁNEO

### 1. El dato inicial del sentido común

San Agustín ha dicho, en una suerte de espontánea actuación del buen sentido, que *somos*, que *conocemos* que somos y que *amamos* este ser[1]. En verdad, no es necesario ser docto sino simplemente hombre para poseer esta triple evidencia primera del ser, del conocer (del ser) y del amor (del ser); por eso, San Agustín, al escribir aquellas palabras, interpretó fielmente al hombre común y al modo común de juzgar propio de la razón espontánea de todo hombre. El orden según el cual se ha hecho la triple afirmación (que en el fondo es una) es también el que corresponde al buen sentido cotidiano. En verdad, *nada* puede ser conocido; *nada* puede ser amado, si no existe: es decir, si no tiene ser. Y aunque el hombre común no se haga de esto un problema crítico, como hace el filósofo, es el *supuesto* de toda otra afirmación posterior. Aquella primera evidencia se constituye en el dato inicial del buen sentido.

Decir, con Russell y el primer Wittgenstein, que no hay ser sino que "el mundo es (sólo) la totalidad de los hechos" (acontecimientos transitorios), equivale a invertir el dato inicial y a poner la confusión en el punto de partida. En el fondo, es un acto volitivo arbitrario por el cual se quiere violentar lo que se nos presenta como primera evidencia, pues siempre será imposible hablar de "hechos" y de "totalidad de los hechos" si tales hechos no existen; y aun si fueran apariencias o puro engaño, sería necesario admitir que *soy* yo quien se engaña, que *soy* yo quien percibe sólo apariencias. Y al mismo tiempo, el "hecho" más sólido (que no es hecho sino acto) no puede darse si tales hechos *no son*. Ni siquiera puede decirse que el mundo es la "totalidad de los hechos" sin la previa conciencia del acto de ser que es el dato inicial del buen sentido; decir que *hay* sólo hechos y que no hay ser, equivaldría a decir, simultáneamente, que *no-hay* hechos. Y en verdad, lo absolutamente primero es lo que hay; es decir, el *ser*.

Se me podría acusar de afirmar lo obvio, sin percibir quizá que esto es, precisamente, lo que quiero decir; pues la triple evidencia del ser, del conocer (el ser) y del amor (del ser) es lo que se encuentra delante, en el camino (*ob via*); o, mejor, es el comienzo del camino del intelecto humano. En ese sentido, es realmente *obvio* el dato inicial del sentido común: *el ser es.* Luego, el intelecto, en su acto espontáneo primero, conoce el ser y todos los entes que son por él; no puede decirse sin contradicción que lo que hay (quizá el mundo) *son* sólo "hechos" puesto que, simultáneamente, equivale a sostener que "son"; en verdad, se trata de la espontánea e inevitable adhesión al dato inicial: el ser, es, el no-ser no es. En este caso, se trata simplemente del primer principio del intelecto humano, indemostrable no porque trascienda la "verificación empírica" (prejuicio neopositivista) sino porque es evidente por sí mismo. Al mismo tiempo, este dato inicial (el ser es) es lo que primeramente se *ve*, lo que no podemos no encontrar (obvio). Y lo que se ve es lo que se contempla (lo supuesto a todo), un *saber originario* confuso, supuesto a toda otra aprehensión que no existiría sin aquella evidencia primera. Primer principio, en efecto, que funda todos los demás principios, evidencia del dato inicial afirmativo (el ser es) que excluye su contrario (el ser no es).

[1] *De Civitate Dei*, 11, 26

## 2. El dato inicial del orden práctico y el relativismo actual

En virtud de este saber inicial, sabemos del ser y le amamos. Como ha dicho San Agustín en el mismo texto citado: “nadie existe que no *quiera* existir”; es decir, amamos ser. Y éste es también un dato inicial del buen sentido. Si preguntáramos al hombre común si quiere ser, éste se sentiría, quizá, sorprendido ante semejante pregunta; lo más probable es que nos respondiera que *sí*, como quien expresa lo obvio declarando, en cierro modo, lo innecesario de la pregunta; Este originario amor del ser (querer existir) no puede ni siquiera formularse sin suponer que el acto de existir, de ser, es bueno. Más aún: no sería posible si el ser no fuera idéntico con lo bueno (ser = bien). Esto añade algo al dato inicial del orden teórico, porque esta noción primera expresa la perfección del ser, lo más conveniente a mi naturaleza y, en cuanto tal, supuesto aquel orden especulativo o teórico, mueve a la operación, a la acción práctica. No puede ser de otro modo porque el dato inicial del sentido común es visto, ahora, como bien. La inteligencia no es sólo especulativa sino también práctica porque, a partir de este dato inicial (el ser es bueno, amamos ser) no se puede no afirmar que *se debe obrar el bien* (que es lo que no podemos no querer). Luego, toda operación depende de este dato inicial que afirma el ser (como bien) y, por eso, excluye no sólo el no-ser (el no-bien) sino la inadecuación de toda operación respecto del bien. De ahí que este primerísimo principio se haya formulado así: *se debe obrar el bien y evitar el mal.*

En cuanto el entendimiento mira, ve o contempla el dato inicial, es especulativo; en cuanto contempla este dato inicial (el ser como bien) para obrar, es práctico; por eso, a partir de la primera evidencia “el ser es”, el entendimiento no “deduce”, no “infiere” esta norma primera (“hay que obrar el bien”) porque ésta es evidente por sí misma. De modo que la célebre objeción de Hume (reactualizada hoy por el relativismo ético) quien sostenía que no se puede pasar, por inferencia lógica, del “ser” al “deber ser”, cae en el vacío; como bien dice Carlos Massini: “el ser funda el deber ser en cuanto hace posible la evidencia de sus normas primeras y en cuanto otorga contenido a las proposiciones normativas. Pero *no hay inferencia lógica* de las proposiciones enunciativas que expresan la realidad hacia las proposiciones normativas que expresan un deber u obligación”[2]. Por consiguiente, si el bien es lo primero que aprehende el intelecto práctico y la voluntad no puede no querer el bien, la proposición “hay que obrar el bien y evitar el mal” es *por sí misma* evidente y está en el fundamento del orden moral. Puede decirse que constituye el dato primero ineludible del sentido común o del buen sentido práctico.

Alguien ha sostenido que “los dictámenes ‘evidentes por sí mismos’ de la razón, que tantos filósofos pretenden haber encontrado, parecen, al examinarlos, ser dictámenes de sus respectivas razones (si es que lo son de alguna) y no de la mía” (Stevenson). Esta afirmación pueril es el resultado de un reduccionismo consistente en identificar de modo confuso lo “bueno” con el interés agregando a éste “el significado emotivo”; de modo que sólo entonces y al amparo de un subjetivismo enmascarado de “objetividad” científica (o cientificista) se cree poder descalificar toda evidencia *per se* del intelecto reduciéndola al subjetivismo de la razón singular *del* filósofo; en realidad, la “confusión” de que se habla respecto de la determinación de “lo bueno”, es la consecuencia inevitable del prejuicio empirista que cierra los ojos ante la evidencia

[2] “Refutaciones actuales de la ‘falacia naturalista’”, *Sapientia*, XXXIX, 152, p. 117, Buenos Aires, 1984

primera, sin percatarse de que ni siquiera le sería posible cerrar los ojos si no *exisntiera* los "hechos" que expresan por sí mismos *el acto de ser*. Como se ve, tampoco será posible reducir el orden moral a una mera "explicación causal de la conducta moral", de modo que únicamente la psicología ("ciencia empírica de las leyes que rigen la vida de la psiquis") puede resolver el problema moral (Schlick); en tal caso, reducida la ética a la psicología empírica, habrá que decretar la muerte del orden moral, que es, precisamente, contrario a la experiencia inmediata. Así, la proposición "hay que obrar el bien y evitar el mal", lejos de ser expresión de un anticuado "residuo metafísico", constituye el metafísico dato inicial ineludible, no reducible a los meros "datos contingentes" de la conducta de un grupo social, como quería cierta "sociología empírica" fisicalista. Por el contrario, este rápido examen crítico me ha convencido todavía más de la verdad de la afirmación agustiniana coincidente con la espontánea del sentido común: "somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer". Esta triple y en el fondo única evidencia (del ser, del conocer, del amor del ser) es el fundamento del orden moral.

## 3. La sindéresis reaparece siempre a pesar de todo

El texto agustiniano del que me he servido como testimonio del buen sentido que *expresa* el primer principio del orden practico, encontró su más docto expositor en Santo Tomás de Aquino y es, hoy, más actual que nunca. Todo el relativismo ético contemporáneo -desde la ética de la "comunicación" a la ética "del discurso" y desde ésta a al ética de la "interpretación"- es como un continuo y continuado esfuerzo por eludir el primer principio del orden moral. El relativismo contemporáneo da coces contra el aguijón porque, allende la complicada hermenéutica (esa "koiné" del inmanentismo actual) no puede eludir la evidencia del sentido cotidiano: hay que obrar el bien.

La presencia del ser al ente autoconsciente conlleva la afirmación *el ser es* como acto primero ineludible del intelecto especulativo; la presencia del acto de ser *querido* en cuanto bueno, conlleva, en el orden práctico, la afirmación *hay que obrar el bien* como originario e ineludible imperio del intelecto práctico. No se trata de afirmar que existe en el hombre una suerte de potencia distinta del intelecto, ni menos aún que semejante afirmación primera sea resultado de la razón raciocinante. Así como la simple presencia del acto de ser a la mente pro-voca la afirmación espontánea "el ser es", del mismo modo lo bueno (el ser querido) provoca la afirmación espontánea "hay que obrar el bien". Esta afirmación primera es la expresión de algo "tenido" o "poseído" por naturaleza; el participio pasivo de *habeo* (yo tengo) es *habitus* (habido) y corresponde al verbo *habere* que significa "tener asido" o simplemente "tener". La expresión clásica "hábito" expresa exactamente lo que quiero decir. En cuanto persona, es decir, en cuanto ente autoconsciente que tiene por naturaleza conciencia del ser (en el orden especulativo) y del *bien* (en el orden práctico), tiene el *hábito* (expresión en realidad redundante) de esta ineludible afirmación primera: "hay que obrar el bien"; en cuanto originaria y por tanto norma última de todo acto libre, es *principio*; dicho reduplicativamente para expresar de modo absoluto su primeridad, es *primer principio*. El sentido común lo descubre desde el primer contacto con lo real y ante su evidencia se estrellarán siempre todos los relativismos éticos antiguos y contemporáneos. No es algo "deducido" por la razón o algo con lo que "me encuentro" al cabo de un argumento, sino una presencia primera "habida" por el simple hecho de ser hombre.

Decir, como se dice hoy, que la filosofía debe "captar el ser como evento, como el configurarse de la realidad particularmente ligado a la situación de una época" es,

simplemente, no decir *nada*; el relativismo ético que se llama a sí mismo "postmoderno", sólo puede proponer una suerte de "ontología nihilista en el sentido de "interpretación de eventos". Para semejante "nihilismo" no se puede afirmar un primer principio (hay que obrar el bien) que *supone* la objetividad del mismo ser que se niega: sólo eventos ligados a una situación. Sin embargo, es menester afirmar que "hay" eventos: si los hay, al menos este haber resulta ineludible y re-aparece el *ser* del evento. No es posible eludir que el evento *sea* y el no-evento no-sea: semejante afirmación es primera. Lo es también que como tal (si es) sea bueno: jamás se podrá eludir la re-aparición de la intuición que expresa espontáneamente esta presencia y será menester afirmar que "hay que obrar el bien". El relativismo ético contemporáneo ha reactualizado un tema muy antiguo: el del primer principio del orden práctico (o sentido moral) que los pensadores medievales llamaron *sindéresis*. Cuando San Jerónimo empleó el término *syntéresis* y fue adoptado luego por el pensamiento escolástico, no quiso significar otra cosa que aquella primera "chispa" o luz que nos hace afirmar –al primer contacto con el *bonum*- que hay que obrar el bien. Esto lo sabe, con saber primario, primero y elemental, todo hombre de todo tiempo y de toda cultura.

## 4. La sindéresis como hábito natural

Adquiere sorprendente actualidad la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la *sindéresis* y bien vale el esfuerzo de estudiarla y meditarla.

Para el Aquinate, como para el hombre común, se trata de este "haber" natural que inclina simplemente al bien (*synderesis... ad bonum tantum inclinat*)[3]; no es, como ya dije, una suerte de facultad o de potencia especial, sino un hábito natural que, como tal, es propio de todo hombre por el solo hecho de ser hombre, sea antiguo o moderno, docto o indocto, de ésta o de aquella cultura; con prioridad de naturaleza y de tiempo respecto de cualquier hermenéutica, todo hombre sabe que debe obrar el bien.

Con extrema agudeza desarrolló el tema santo Tomás, al observar que este habito natural participa, por un lado, del carácter intuitivo del conocimiento angélico y, por otro, del carácter racional del conocimiento humano. El Pseudo Dionisio había enseñado en texto expresamente comentado por Santo Tomás, que la sabiduría divina "une siempre el término de cuanto precede con los principios de cuanto sigue"[4]; es decir, en un orden de cuerpos contiguos, el inferior, en su parte más alta, toca al superior en su parte más baja; en ese sentido, la naturaleza inferior alcanza o imperfectamente participa, en su vértice, de algo que es propio de la naturaleza superior; algo análogo pasa entre la naturaleza angélica y la naturaleza humana: es propio de la naturaleza angélica conocer sin búsqueda ni argumentación sucesiva, es decir, intuitivamente, mientras que la naturaleza humana conoce imperfectamente la verdad discurriendo de una cosa a otra. Por eso la inteligencia humana, respecto de ciertos principios supremos, logra algo de aquello que es propio de la naturaleza superior porque puede tener *conocimiento directo e inmediato* de algunas verdades, sin búsqueda alguna[5].

Tal es el caso de la intuición del primer principio, tanto del orden especulativo cuanto del práctico. He aquí el texto: "consiguientemente, también en la naturaleza humana, en cuanto alcanza a la angélica, es necesario que exista el conocimiento de la

[3] *STh*, I, 79, 12
[4] *De Div. Nom.*, 7.,3 in fine
[5] *Quaestiones disputatae De Veritate*, q.16, a 1

verdad sin búsqueda, sea en el orden especulativo como en el práctico, y es menester que este conocimiento sea el principio de todo el conocimiento que le sigue, ya sea práctico, ya especulativo, puesto que los principios deben ser los mas ciertos e inconmovibles. Y, por tanto, es necesario que también este conocimiento se encuentre naturalmente en el hombre, puesto que este conocimiento es como el semillero de todos los conocimientos siguientes -y en todas las naturalezas preexisten como las semillas naturales de las subsiguientes operaciones y efectos-; es por otra parte necesario que este conocimiento sea habitual, para que de él se pueda hacer uso prontamente no bien se tenga necesidad de él"[6]. Así como tenemos el hábito natural propio de las ciencias especulativas ("el ser es"), así también poseemos el hábito natural del primer principio ("hay que obrar el bien") de las operaciones, es decir, de los principios universales del derecho natural[7]. Importa principalmente retener que, con prioridad tanto de tiempo cuanto de naturaleza, existe en el hombre –en todo hombre- un conocimiento intuitivo natural (hábito natural) que ilumina y regula toda libre operación humana. Ya se vio también que este principio inevitable surge simultáneamente -como enseña San Agustín- con aquel saber inicial que se expresa diciendo que "nadie existe que no *ame* existir". El buen sentido cotidiano *supone* esta evidencia cuando afirma que se debe obrar el bien. No es el resultado de una inferencia lógica, sino una proposición evidente por sí misma que hace posible toda otra argumentación de orden práctico, incluso aquella que la niega.

## 5. La infalible rectitud de la sindéresis

Anterior a toda elección o a las elecciones en el tiempo sucesivo, la sindéresis posee una rectitud inmutable e infalible. Sabemos también (hasta por experiencia cotidiana) que existe en nosotros cierta inclinación al mal, aunque también sabemos que no es posible un mal sin mezcla alguna de bien; por eso hemos descubierto que existe aquello que nos inclina siempre al bien ("hay que obrar el bien"); sin este principio, ninguna operación libre podría tener certeza alguna ni por consiguiente firmeza, si el primer principio no fuese inmutable pues así como todo lo moviente se reduce a una primera realidad inmóvil, del mismo modo todas las operaciones humanas "para que puedan tener cierta rectitud, es necesario que exista cierto principio permanente que posea una rectitud inmutable, a cuya luz sean examinadas todas las operaciones humanas; así, aquel principio permanente resiste siempre a todo mal y asiente a todo bien"[8]. Por lo tanto, en la sindéresis no hay ni puede haber pecado. Como es obvio, no es este primer principio virtud moral alguna, pero es el *preámbulo* al acto de la virtud[9]. No será posible la creación de las virtudes morales (hábitos operativos adquiridos) sin la anterior luz de la sindéresis que es su condición.

Condición *sine qua non* del crecimiento moral, este primer principio no solamente no admite pecado (aunque sea la luz por la cual discierne espontáneamente el pecado) sino que, absolutamente, jamás se borra ni se extingue. Los escepticismos filosóficos y los relativismos éticos se estrellan ante la evidencia del primer principio, sea el del ser, sea el del obrar; en este último plano (que es el que interesa para nuestra reflexión) si no existiese o si se extinguiera totalmente, entonces las éticas de la situación, del consenso, de la interpretación y otras semejantes tampoco podrían discernir lo que es

[6] *De Ver.*, q. 16, a 1c
[7] *Op. cit.*, loc. cit.
[8] *De Ver.*, 1.16, a 2c
[9] *Op. cit.*, q. 16, a 2c

bueno o malo moralmente en tal situación cambiante o en tal estructura de eventos históricos; la extinción o la no existencia del sentido moral o sindéresis nos dejaría a oscuras también en *tal* situación o en *tal* estructura de eventos históricos y ni siquiera podríamos fundar una ética relativista. Los relativismos utilizan la sindéresis que niegan y que de algún modo se "filtra" subrepticiamente en cada situación.

Santo Tomás recuerda el texto de Isaías donde el Señor, refiriéndose a los que se rebelaron contra Él dice que "su gusano nunca morirá" (Is. 66,24); señala que según san Agustín el texto se refiere al gusano de la conciencia o remordimiento causado por la sindéresis que aparta del mal[10]. Porque, en efecto, el sentido moral no se extingue; ni siquiera se extingue en la desesperación, como en el caso de Caín. Que la sindéresis no se extingue, puede entenderse de dos modos: respecto de la misma luz habitual, es siempre imposible porque pertenece a la naturaleza del alma; respecto del acto, podría extinguirse de dos modos: cuando el acto se elimina totalmente en aquellos que carecen del uso del libre albedrío y de la misma razón a causa de un impedimento producido por alguna lesión de un órgano del que tenga necesidad nuestra razón (causa patológica); o porque el acto de la sindéresis es desviado hacia lo contrario, pero aun en este caso extremo es imposible que el juicio de la sindéresis se extinga totalmente. Luego, sólo se anula el sentido moral en algún caso patológico por una alteración grave de la naturaleza corporal. Agrega Santo Tomás: "en el particular operable, sin embargo, se extingue todas las veces que se peca en la elección: en efecto, la fuerza de la concupiscencia o de otra pasión, absorbe la razón de tal modo que, en la elección, el juicio universal de la sindéresis no es aplicado al acto particular. Pero no es esto un extinguirse de la sindéresis absolutamente, sino sólo bajo un cierto aspecto" (*secundum quid tantum*)[11]. El fino análisis de Santo Tomás no puede ya ir más lejos: es menester aceptar que, absolutamente hablando (*simpliciter*) la sindéresis jamás se extingue. Ella es la condición prerrequerida y el fundamento (en nuestra inteligencia) del mismo orden moral. Siempre el hombre sabrá que "hay que obrar el bien".

## 6. La elección originaria y el fenómeno moral

El dato inicial del sentido común que ha sido el punto de partida, consiste, simultáneamente, en una originaria, primera y primaria elección a la que prefiero llamar libertad originaria: elección primera o amor del ser como bien que es perfección del ser. No se trata, por lo tanto, de una inferencia lógica sino de la afirmación de una evidencia primera. Semejante evidencia justifica una descripción de lo que podría llamar (provisoriamente) el fenómeno moral. Aceptado aquel primer principio del orden práctico válido para todo hombre en cuanto es hombre, resulta posible describir (por ahora extrínsecamente) lo que aparece y se manifiesta como fenómeno moral. Saber con un saber inevitable e inextinguible que es menester obrar el bien y evitar el mal, conlleva espontáneamente la obligación de orientar toda operación libre al bien que hay que realizar; es decir, de dirigir al bien como fin todo acto libre. De ahí que el sentido común no solamente no se cuestiona esta evidencia inicial, sino que, en virtud de ella, se dice a sí mismo "obré bien" o "procedí mal". Esto implica cierta aprobación o reprobación *interior*, aunque también es exterior, ya social, ya absoluta de parte del

---

10 *De Civ. Dei,* 21, 9

11 *De Ver.*, q.16, a 3c

Legislador-creador del ser finito. Dicho de otro modo, el hombre común sabe espontáneamente que debe obrar el bien (con el ser) y debe evitar el mal (contra el ser) y adquiere, por consiguiente, la noción de falta moral. La norma inicial (dato primero y primario del buen sentido) provoca el análisis inmediato de la conciencia que nos *dice*: "está bien", "está mal". Y esto no exige un estudio previo de una serie de normas abstractas porque simplemente *sabe*, desde el principio de su acto de pensar y de querer, que debe obrar el bien y evitar el mal, aunque posteriormente, compruebe la existencia de las discrepancias teóricas acerca del sentido del mismo obrar moral. Importa de veras que todo hombre, a partir del inevitable e inextinguible dato inicial del sentido común, adquiere la experiencia de su juicio interior que, en cada opción en el tiempo, dice "sí", "no", "justo", "injusto". Más todavía: estos actos van siempre acompañados de cierto talante moral, sea el gozo o la alegría que se sigue del bien obrar, sea la tristeza que acompaña a la conciencia después del mal obrar. De ahí las parejas de nociones: satisfacción-reprobación, justo-injusto, bueno-malo; ciertos estados de ánimo como la vergüenza, el remordimiento o el arrepentimiento que suelen preceder al restablecimiento del orden vulnerado.

Esta descripción, ciertamente elemental, del fenómeno moral, pone de manifiesto, junto al dato inicial del sentido común que es también libertad originaria, la evidencia de que yo puedo obrar o no obrar; conlleva, pues, la afirmación primera de la libertad de la cual dependen las otras formas de la libertad: puedo obrar o no obrar, puedo obrar eso o aquello; de modo que el acto de la libertad emerge del mero análisis de la conciencia que es, que sabe que es, que ama el ser que es el bien. Este orden originariamente impuesto a la conciencia, implica, para el sentido común, el originario estar obligado (*ob-ligatus*) que conlleva la propia capacidad de dar respuesta, es decir de ser responsable; ante todo, libertad primera o inicial y, por eso, obligación-responsabilidad; análogamente, emergen lo recto (derecho) y el deber y así sucesivamente todas las nociones comunes de la vida moral como mérito-demérito, culpa-castigo, etc. Se trata, pues, de consecuencias espontáneas y objetivas de una evidencia inicial, las que deberán extenderse, por un lado, hasta el último fundamento del orden práctico y, por otro, a la vida moral de la sociedad y de todas las sociedades.

## 7. Inconsistencia del relativismo ético y la moral objetiva

Admitido el dato inicial, éste constituye la norma originaria evidente por sí misma y obligatoria para todo hombre de todo lugar, de todo tiempo y de toda cultura. El sentido común simplemente *lo sabe*; lo sabe siempre y no puede no saberlo. Esta norma originaria ("hay que obrar el bien") no se nos impone nunca desde fuera (heteronomía) sino que *se nos promulga en y desde la interioridad de la conciencia* que sabe del ser (orden teórico) y quiere el bien (orden práctico). De ahí que la negación de esta norma originaria (nuestro dato inicial inamovible) sólo sea posible, paradójicamente, con posterioridad a su evidencia y gracias a ella misma; semejante negación constituye un acto contra-natura que la afirma precisamente cuando la niega. Decir que esta norma primera no existe y que, por eso, no hay normas objetivas, no tiene consistencia alguna (sólo puede "decirse") y en el fondo este decir se niega a sí mismo. Tampoco tiene sentido sostener que si se admiten algunas normas, éstas sólo existen en cuanto relativas a una determinada circunstancia (que cambiará) o respecto de algunas costumbres pasajeras o simplemente propias de determinada cultura. Si

tales normas verdaderamente existen relativamente a una situación cambiante, sólo son posibles en cuanto expresan y se fundan en la norma originaria, trascendente a toda situación y esencialmente objetiva.

Será siempre posible disentir en el modo o en los modos de obrar; siempre será posible el descuerdo acerca de la naturaleza del fin del operar; pero lo que no será nunca posible es rechazar, sin contradicción, que se debe obrar el bien y evitar el mal. Este dato inicial es suficiente para descubrir el orden moral objetivo, no reductible al ámbito de la subjetividad o de las situaciones. El relativismo se limita a comprobar que existen "morales" diversas entre sí y hasta contradictorias e inmediatamente, *absolutiza* las diferencias y extrae, contradictoriamente una conclusión en sí misma absoluta: no existe ni puede existir una moral objetiva de valor universal. Semejante afirmación *erige el relativismo moral en absoluto y, por eso, se niega como relativismo*. Es más lógico sostener que las diversas "morales" que han existido y existen, suponen un orden objetivo (aunque lo nieguen) y la exigencia (no aceptada) de una moral también objetiva.

# CAPITULO III

## LA *PASCENDI DOMINICI GREGIS*, UNA ENCICLICA PROFETICA

### 1. En el seno mismo de la Iglesia

El 26 de agosto de 1978, a las seis de la tarde, fue elegido Sumo Pontífice Juan Pablo I. Nosotros estábamos en Varsovia; habíamos participado en Cracovia en un Congreso sobre *Persona humana y filosofía en el mundo contemporáneo*, convocado por la Sociedad Polaca de Teología, que presidía el Cardenal Karol Wojtyla. Inmediatamente después de la estadía en Varsovia nos despedimos de nuestros amigos polacos y partimos a Düsseldorf donde además del XIVº Congreso Internacional de Filosofía, se llevaba a cabo una reunión de la *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie* a la que debía asistir. Allí me encontré con un profesor de la Gregoriana conocido por su trascendentalismo kantiano próximo a Rahner, más tarde Obispo de una diócesis suiza; me preguntó quién era el nuevo Papa. Le respondí que había sido elegido el Patriarca de Venecia, Cardenal Albino Luciani. Se demudó y con cara de disgusto, me dijo: "Mucho me temo que lo rodeen teólogos reaccionarios y vuelva a actualizar *esa desgraciada Encíclica Pascendi*".

Me impresionó mucho que un profesor de la Gregoriana, en 1978, calificara de "desgraciado" un documento fundamental del Magisterio ordinario, sobre todo porque aquella encíclica es una síntesis admirable de todos los errores que se siguen en Teología por el influjo del inmanentismo moderno. Más allá de las circunstancias histórico-doctrinales de principios del siglo XX, a las que siempre es necesario tener bien en cuenta, la universalidad y actualidad del documento son sorprendentes; por eso, no dudo en calificar la *Pascendi* como una encíclica profética. Escribo estas líneas a veinticinco días de la muerte de Juan Pablo II, cuyos documentos seguí devotamente durante todo su pontificado (1978-2005); ahora, de acuerdo con los caracteres que ha adquirido tanto la sofística inmanentista contemporánea cuanto la "teología" neomodernista, la actualidad de la "desgraciada" Encíclica *Pascendi* es admirable.

San Pío X decía en 1907: "Lo que sobre todo exige de Nos que rompamos el silencio, es la circunstancia de que al presente no es menester ya ir a buscar a los fabricadores de errores entre los enemigos declarados; se ocultan, y esto es objeto de grandísima ansiedad y angustia, *en el seno mismo y dentro del corazón de la Iglesia*. Enemigos, a la verdad, tanto más perjudiciales cuanto lo son menos declarados"[1] . El Santo Pontífice aclara que prescinde de las intenciones reservadas al juicio de Dios, pero, objetivamente, se comportan como enemigos de la Iglesia porque "traman su ruina" no desde fuera, "sino *desde dentro*: en nuestros días, agrega, el peligro está casi *en las entrañas mismas de la Iglesia*"; estos autores han aplicado la segur no a las ramas del árbol ni a los renuevos "sino *a la raíz misma* y a sus fibras más profundas"[2] .

Si el estudioso es, ante todo, hombre de fe, tendrá que liberarse (sin ignorarla) de la intrincada red de una enorme bibliografía que no deja ver lo esencial; sobre todo

[1] *Pascendi*, nº 1; cito por *Encíclicas Pontificias*, 1832-1965, 4ª ed., P. Federico Hoyos, 2 vols., Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1963; la Encíclica en el vol I, p. 781-813; el subrayado es mío.

[2] *Op. cit,* nº 2

me refiero a la crónica histórica que parece olvidar la penetración sobrenatural y profética de la empresa de San Pío X quien ejercía su misión de "guardar con suma vigilancia el depósito tradicional de la Santa Fe". Por eso le era imposible "guardar silencio"[3]. He leído juicios injustos -no sólo equivocados- sobre la *Pascendi*; por ejemplo, que no expone con exactitud el pensamiento de los diversos autores; que la exposición del modernismo es una síntesis bastante "convencional"; que es necesario tener en cuenta las "contingencias prácticas" y divergencias entre los mismos modernistas; que el Papa respaldó una policía secreta para detectar los focos de la infección.

En verdad, como lo destacaba Poulat, que el modernismo no era (ni lo es hoy) un movimiento homogéneo con pensamiento sistemático aunque tiene en común el progresismo, cierta cristología y cierto método histórico aplicado a la Escritura y al misterio sobrenatural. En el fondo los "modernistas" de ayer y de hoy tienen en común el método que *supone* el inmanentismo filosófico; como dice Lortz, el modernismo no es tanto un sistema de doctrina herética cuanto un *modo herético de pensar*"[4] .

Es precisamente ese modo el que actúa "en el seno mismo y dentro del corazón de la Iglesia". San Pío X se anticipaba sesenta y cinco años a la advertencia de Pablo VI: "se diría que a través de alguna grieta ha entrado el humo de Satanás en el Templo de Dios" y ha "sofocado" los frutos del Concilio Vaticano II. Allí está el peligro señalado por San Pío X: "en las entrañas mismas de la Iglesia". El Santo Pontífice, cuatro años antes de la Pascendi, había trazado el camino cuando, en su primera encíclica, declaró que vigilaría "con diligencia suma" el sagrado depósito de la fe (I Tim 6.20)[5] .

## 2. Instaurare omnia in Christo

Pío X no tiene dudas: "Si se nos pide, declaraba al hacerse cargo de la Silla de Pedro, una divisa que sea la expresión de Nuestra voluntad, siempre presentaremos esta sola: *restablecer todas las cosas en Cristo*" (Ef 1, 10)[6] . No todos traducen del mismo modo. La antigua versión latina vertía el *anakephaiósaszai, tà panta*, por *instaurare omnia*; Bover-O'Callaghan ponen *recapitulare omnia*; Mons. Straubinger traduce "reunirlo todo en Cristo" pues tanto en el orden cósmico como en el sobrenatural todo fue *disperso* por el pecado; gracias a Cristo *todo* ha de re-unirse, recapitularse o instaurarse en Él que le dona un *ser nuevo*. Así será Cristo todo en todos (Col 3, 11). Tal es el lema.

Para que se actúe en el tiempo histórico de la Iglesia, es misión de Pedro cumplir la condición esencial, como exhorta San Pablo a Timoteo: "cuida el depósito, evitando las palabrerías profanas y las objeciones de la seudo ciencia" (I Tim 6, 20.)

La doctrina es lo esencial. Sin ella -que es la expresión misma de la Palabra- no es posible re-unir o recapitular todas las cosas en Cristo; de aquí surge la atención vigilante, la caridad ardiente que puso San Pío X en el examen del modernismo teológico. No existe una sola herejía nueva y si es verdad que se trata, en este caso, de "un modo herético de pensar", se explica la actualidad sorprendente de la Pascendi.

---

[3] Puede consultarse, en castellano, Émile Poulat, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica*, 608 pp., trad. de M. A. Argal, Taurus, Madrid, 1974; en esta obra, cf. fuentes y bibliografia, p. 29-28; del mismo Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Tournai-Paris, 1969.

[4] Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia*, p. 606, trad. de A. P.. Sánchez Pascual, Ed. Guadarrama, Madrid, 1962; el subrayadao es mío

[5] *E supremi Apostolatus Cathedra*, nº 6, ed. cit.

[6] *E supremi Apostolatus Cathedra*, nº 2

En su primera encíclica, San Pío X sostiene que la sociedad ha sido atacada por la enfermedad más grave y profunda: la *apostasía,* enfermedad mortal a la que hay que poner remedio; quizá esta deserción y apostasía "sea como un anticipo y comienzo de los males que estaban reservados para el fin de los tiempos"; por eso se combate lo esencial, la religión en cuanto tal, los dogmas de fe y toda comunicación con Dios; es la característica del Anticristo que usurpa el lugar de Dios (II Tes 2, 4). Aunque sepamos que así la victoria de Dios está más cerca cuanto más sufrimos la "derrota", no nos exime del deber de "apresurar la obra de Dios"[7]. Este retorno desde la apostasía "no se obtendrá jamás sino por Jesucristo"; restaurarlo todo en Él, supone la utilización de los medios adecuados: a) formar en Cristo a los que tienen el deber de formar a los demás en Cristo, los *sacerdotes*; b) gobernar y organizar con acierto "los sagrados *seminarios*" cuidando en ellos "*la integridad de la doctrina y la santidad de las costumbres*"; c) evitar que éstos sean engañados por la falsa ciencia que "procura introducir los errores del racionalismo o del semi-racionalismo"[8] .

Muchos, hoy, reniegan de la Iglesia y del Evangelio y aborrecen a Cristo quizá "más por ignorancia que por maldad"; de ahí la necesidad de *enseñar* y, sobre todo, enseñar con *caridad*, con amor total al errado; deber éste que también compromete a "todos los fieles sin excepción". Y, preludiando al futuro Juan Pablo II, San Pío X recuerda que contaremos con la ayuda de Dios *rico en misericordia* (Rom 9, 16) y con el valimiento de María, sede de la sabiduría[9]. No hay otro camino para restaurar o recapitular *todas las cosas*, en Cristo.

### 3. Método y causas del progresismo modernista

San Pío X es lúcidamente consciente de que el modernismo teológico que debe enfrentar es fruto de un prolongado proceso histórico-doctrinal que ha comenzado en el siglo xiv y culminado en el siglo XIX; también es consciente de la multiplicidad y asistematicidad de este "modo herético de pensar" aunque las ideas esenciales sean "perfectamente fijas y consistentes"[10] .

Lo común y permanente es el llamado (o mal llamado) "principio de inmanencia" que reconoce varias vertientes: si sólo existe el singular (nominalismo) y la experiencia sensible aprehende no el ser sino el *fenómeno*, todo es inmanente a la experiencia: sólo existen "hechos atómicos" (de Occam a Hume y de Hume a Russell y Wittgenstein) y nada trasciende a la inmanencia sensible. Se abren caminos que conducen a ninguna parte: la *razón* des-ligada del ser se ve obligada a "probar" que existe lo otro del pensar y se autopone como criterio de verdad; "pone" la forma del conocer (kantismo) y concluye por "poner" la totalidad del ser idéntico al pensar (hegelismo); la inmanencia de la razón conlleva la inmanencia de la *materia* y del positivismo absoluto, pues el mundo de la materia no es más que pensamiento pensado; la inversa es válida: todo es materia en movimiento (materialismo y positivismo) sin espacio para la trascendencia; la conversión del pensar o de la materia evolutiva en la totalidad de la vida (de Nietzsche al historicismo) o en la voluntad

[7] *Op. cit.*, nº 3
[8] *Op. cit.*, nº 6
[9] *Op. cit.*, nº 6 y 8
[10] *Pascendi,* nº 3

irracional, condujo también a la inmanencia del *sentimiento* (Schopenhauer, Scheliermacher). Las disidencias, divergencias y oposiciones distinguen los inmanentismos pero reconocen una médula común: la "explicación" del misterio por la razón, la voluntad o el sentimiento y, por tanto su aniquilamiento como misterio; el fenomenismo que no admite otro conocimiento válido que el de la ciencia de las causas segundas; el evolucionismo como dinamismo radical de todo lo real y, por tanto, el historicismo inmanente a sí mismo. San Pío X consideró el inmanentismo tal como se presentaba en 1907 y en cierto modo previó su desarrollo posterior que ha llegado, hoy, al nihilismo en el plano teórico (si es eso posible) y al relativismo "absoluto" en el plano de la operación. Cualquiera de las formas del inmanentismo (empirista, racionalista, materialista, historicista, sentimentalista, cientificista, progresista en el sentido del iluminismo) que se tome como método y como filosofía de base para la Teología, tendrá la misma conclusión: la eliminación de la posibilidad misma de la Revelación sobrenatural y la negación del misterio. Para la Iglesia Católica sería la eliminación del depósito revelado y por tanto, la muerte por su reducción al ámbito del mundo. Tal es el cuadro general en el cual debemos ubicar el tema. Ahora, regresemos al texto de la Encíclica.

## 4. El inmanentismo filosófico en la Encíclica *Pascendi*

El Padre José María Javierre, en su excelente y divertida biografía de San Pío X, cuenta que el Papa, entre 1903 y 1907, "observó y oró" y fueron "cuatro años de vigilante silencio". También nos cuenta que el Cardenal Mercier, con ocasión de la muerte de Pio X escribió: "¡Quién sabe si, frente a un Papa del temple de Pío X, Lutero y Calvino hubieran arrancado a Roma un tercio de la Europa cristiana!"[11]. El texto fue precedido por el decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907 en el cual se condenan 65 proposiciones,; aunque el objetivo principal es la obra de Loisy, la trasciende totalmente como puede verse en el texto de la *Pascendi* promulgada dos meses más tarde el 8 de setiembre del mismo año.

Se trata de un enorme esfuerzo de síntesis en cuya redacción, nos informa el P. Javierre, el Papa tuvo "participación directa y personal" como lo prueban sus propios textos manuscritos.

El primer aspecto a considerar es el filosófico: el inmanentismo postula que "la razón humana, encerrada rigurosamente" en el círculo de los fenómenos "no puede trascenderlos (agnosticismo)[12]; esta "inmanencia vital" cierra todo acceso natural a Dios y sobrenatural a la revelación externa; para los modernistas no puede buscársela fuera del hombre; *inmanencia religiosa*, cuya manifestación es la concepción de la fe como mero sentimiento allende el cual está lo incognoscible. La fe depende de algún fenómeno que, aunque esté en el campo de la ciencia y de la historia, se sitúa allende sus límites; por eso, el mismo fenómeno es *desfigurado* atribuyéndosele una realidad que no tiene; como un anticipo de la futura "desmitologización" de Bultmann (aunque Pío X tiene la atención puesta en la exégesis racionalista) pone un ejemplo central: en la persona de Cristo, la ciencia y la historia ven sólo un hombre; en virtud del agnosticismo que rige la exégesis, es menester borrar de la historia de Cristo todo carácter divino y mantener sus condiciones históricas; hay que concluir que la figura de Cristo ha sido *desfigurada* por la fe y es menester prescindir de ella en sus palabras,

---

[11] *Pío X*, p. 252, Biblioteca Básica del Creyente, Madrid, 1984
[12] *Pascendi*, nº 4 a

actos, lugar en que vivió, etcétera. Hoy diríamos que una cosa es lo que los apóstoles creyeron y transmitieron y otra la realidad histórica[13] .

El sentimiento religioso, nada más, "es el germen de toda religión" y la religión católica está "al nivel de las demás en todo". No son sólo los incrédulos quienes así lo sostienen, sino muchos sacerdotes que "publican tales cosas". La inteligencia elabora el pensamiento con sentencias secundarias y "estas *secundarias sentencias*, una vez sancionadas por el magisterio supremo de la Iglesia, formarán el *dogma*". Éste, como ya se supone, tiene su origen en las "primitivas fórmulas simples" que son "intermedias entre el creyente y su fe"; son signos, *símbolos*, instrumentos que han de acomodarse a las vicisitudes del hombre; los dogmas están, pues, sujetos a variación; es decir, a la *evolución*. De modo que siempre habrá que cambiar o ir cambiando, las fórmulas dogmáticas. El dinamismo de la realidad evolutiva (desde el empirismo al idealismo, desde el idealismo al pragmatismo relativista) *debe* trasladarse a la teología; sus consecuencias están a la vista.

Por un lado conduce al sincretismo y, por otro, al falseamiento de la tradición. En cuanto a lo primero, porque "de esta doctrina de la *experiencia*, unida a la obra del *simbolismo*, se infiere la verdad de toda religión": si en *todas* las religiones se encuentran experiencias de ese tipo, es menester admitir que "todas las religiones son verdaderas"; lo que produce estupor es que sacerdotes católicos actúen "como si de hecho las aprobasen". Imposible, hoy, no recordar la tesis de los "cristianos anónimos" que existirían en *toda* religión y en *toda* cultura[14] .

En cuanto a lo segundo, como se aplica el mismo método y los modernistas entienden por tradición "sólo cierta comunicación de alguna experiencia original", concluyen por destruirla. Aquella comunicación a veces arraiga, a veces envejece y muere; de lo cual se sigue que todas las religiones son verdaderas; si así no fuera, no existirían.

Por fin, como la fe versa sobre un objeto que la ciencia declara incognoscible, "la ciencia es totalmente independiente de la fe"; la fe, por tanto, debe someterse a ella y el "obsequio racional" de la inteligencia desaparece. Lo más que puede aceptarse (como está ocurriendo ahora después de cien años) es que "las representaciones de la realidad divina son simbólicas" (simbolismo teológico).

## 5. El inmanentismo teológico y su proyección en el futuro

### a) *En la Encíclica Pascendi*

Los parágrafos 6-12 de la Encíclica constituyen una síntesis admirable. Inmanencia y simbolismo: si el principio de la fe es inmanente, Dios es inmanente al hombre (inmanencia teológica); si las representaciones son simbólicas, "las representaciones de la realidad divina son simbólicas" (simbolismo teológico). Y como lo real está sometido al dinamismo de la evolución, los dogmas brotan de la evolución y sólo así hay que sostener que "la Iglesia y los sacramentos fueron instituidos *mediatamente* por Cristo". El *culto* brota de la necesidad de dar a la religión algo sensible y extenderla por los sacramentos, que "son puros símbolos o signos". Las Escrituras quedan reducidas a "colección de experiencias" y la "vehemencia del

[13] *Op. cit.*, nº 4 b
[14] *Op. cit.*, nº 5

impulso", como en las obra poética, es la *inspiración* que queda así desnaturalizada. Los herejes de entonces anticipaban la reciente afirmación de una Iglesia "democrática" pues como expone Pío X, del mismo modo como se sostiene que la Iglesia nace de la colectividad de las conciencias, "así igualmente la autoridad procede vitalmente de la misma Iglesia"; por eso, la autoridad eclesiástica "tiene el deber de usar de las formas democráticas"[15] .

Así como, en virtud de su objeto, ciencia y fe son extrañas entre sí, "de idéntico modo lo son el Estado y la Iglesia por sus fines"; han de separarse, como han de separarse el católico y el ciudadano. Anticipa aquí Pío X su rechazo a la dualidad del liberalismo del movimiento "Le Sillon" (1910) que admite como dos hombres: el individuo católico en la intimidad y el "sillonista" público, que es neutro[16]. De modo análogo, los modernistas niegan el magisterio porque éste surgiría de la fusión de la mente que elige la fórmula con la potestad que la prescribe; es decir, el "magisterio" nacería así "de las conciencias individuales". El modernismo teológico supone la idea del *progreso* incoercible e indefinido que condenó Pío IX en el *Syllabus*[17]. Aunque muchos modernistas no quieren ser tenidos por filósofos, "toda la historia y crítica respiran pura filosofía: sólo hay "fenómenos" (agnosticismo, inmanencia vital, evolución), supuestos de la crítica que aplican a los libros sagrados... San Pío X cree ver claro el método seguido: "Precede el filósofo; sigue el historiador; vienen detrás, por orden la crítica interna y la textual"[18] . Me permito ahora algunas citas más extensas de un texto escrito por San Pío X en 1907, no en 2005.

"Quieren introducir novedades en la Filosofía, principalmente en los seminarios eclesiásticos: de suerte que, relegada la Filosofía de los escolásticos a la Historia de la Filosofía (...) se enseñe a los jóvenes la *filosofía moderna*, única verdadera y conveniente para nuestra época. Para renovar la Teología quieren que, la que llamamos racional tome por fundamento la filosofía moderna, y exigen principalmente que la Teología positiva estribe en la Historia de los dogmas"(...). "Ordenan que los dogmas y su evolución se pongan en armonía con la Ciencia y con la Historia. Por lo que se refiere a la Catequesis, solicitan que en los libros para el Catecismo no se consignen otros dogmas sino los que hubieren sido reformados y sean acomodados al alcance del vulgo" (...). "Andan clamando que el régimen de la Iglesia se ha de reformar en todos conceptos, pero principalmente en el disciplinar y dogmático y, por tanto se ha de armonizar interior y exteriormente con lo que llaman *conciencia moderna*, que propende a la *democracia* con todo su peso; por lo cual débese conceder al clero inferior y a los mismos laicos, cierta intervención en el gobierno, y se ha de repetir la autoridad, demasiado recogida y condensada en el centro. Las Congregaciones romanas (...) quieren asimismo que se transformen, y principalmente las del Santo Oficio y del Índice". En el campo de la moral, "que las virtudes activas han de ser antepuestas a las pasivas"; es decir, propugna la primacía de la acción sobre la contemplación. Por fin, "ateniéndose de bonísima gana a los maestros protestantes, desean *que se suprima en el sacerdocio el sagrado celibato*"[19] .

Inmediatamente después de esta síntesis, San Pío x concluye: "abarcando con una mirada la totalidad de este sistema, nadie se maravillará si lo definimos afirmando que es un *conglomerado de todas las herejías*"[20].

---

[15] *Op. cit.*, nº 6 e
[16] Cf. *Notre Charge Apostolique*, III, 29; ed. cit., vol.II, p. 2271-2286
[17] *Pascendi*, nº 6, f, in fine
[18] *Op. cit.*, nº 8
[19] *Op. cit.*, nº 10, 10; el subrayado es mío
[20] *Op. cit.,* nº 11

### *b) Consecuencias inevitables y causas inmediatas*

El inmanentismo filosófico, científico e histórico que, arbitrariamente postulan tener objeto cognoscible a diferencia de la fe cuyo sujeto estiman incognoscible, es la fuente de todos los errores y de todas las rebeldías. Al reflexionar sobre los resultados, San Pío X señala las inevitables consecuencias presentes y futuras: el ateísmo y la negación de toda religión como resultado del simbolismo puro; se pregunta (mucho tiempo antes que van Buren) "¿Por qué no será también símbolo el mismo *nombre* de Dios o de la personalidad divina?"[21] .

Si nos preguntamos no por las causas teóricas *remotas* (que ya hemos expuesto) sino por la causa profunda personal, el Papa señala dos fundamentales , la auto-posición de la razón y del hombre que es la *soberbia* y, simultáneamente, el vicio opuesto a la virtud de la estudiosidad que es la *curiosidad* en el sentido de búsqueda viciosa de lo nuevo, no de la verdad objetiva; en el caso de las Teología, ambos vicios se agravan porque el hombre se pone a sí mismo como norma suprema[22].

Si nos preguntamos por las causas *inmediatas*, dos surgen con invencible evidencia: a) la *ignorancia*; se trata de una ignorancia no común sino profunda (si puede calificársela así), ignorancia que puede afectar a muchos "doctos" que enseñan en Seminarios y Universidades Eclesiásticas sin adhesión real al magisterio y desprecio del realismo metafísico; dice San Pío X: "Todos los modernos, sin excepción, que quieren ser y pasar por doctores en la Iglesia, aunque subliman con palabras grandilocuentes la filosofía moderna y desprecian la escolástica, no abrazaron la primera (...) sino porque su *completa ignorancia de la segunda* los privó de los argumentos necesarios para distinguir la confusión de las ideas y refutar los sofismas"[23] .

La otra causa está contenida en la primera pues no es otra que el *odio al método escolástico*. Estos gratuitos "titulares" de un "magisterio paralelo", rechazan "el método escolástico de filosofar, la autoridad y tradición de los Padres, el magisterio eclesiástico" (...) "Ridiculizan generalmente y desprecian la *filosofía y teología escolásticas*"[24]. En 1907 (como en 2005) todos aquellos que defienden la ortodoxia y luchan por la Iglesia, son víctimas de "la conspiración del silencio"; esta manera de proceder contra los católicos, dice Pío X, "es tanto más odiosa, cuanto que al propio tiempo levantan sin ninguna moderación, con perpetua alabanza, a todos aquellos que con ellos consienten; los libros de éstos, concluye el Pontífice, llenos por todas partes de novedades, recíbenlos con grande admiración y aplauso..."[25].

Si San Pío X hubiese vivido hoy habría podido comprobar que cuanto él denunciaba entonces, ha alcanzado ahora cierta absolutidad. Las vidrieras de librería católicas llenas de libros de Boff, Küng, Gutiérrez, Rahner, Moltmann y muchos otros; precisamente porque han sido "observados" por la Santa Sede son un buen negocio ... venden ... venden mucho. En la *Pascendi*, el Papa denunciaba la impregnación de los seminarios y congresos, revistas, periódicos y órdenes religiosas.

---

[21] *Op. cit.*, nº 11

[22] *Op. cit.*, nº 12; cf. mi ensayo "La estudiosidad y la vida espiritual", *Sapientia*, XLII, nº 165-166., p. 167-176, Buenos aires, 1987; como opúsculo aparte, 17 pp, Univ. Popular Autónoma del Estado de Puebla, México, 1993

[23] *Op. cit.*, nº 12, 2ª

[24] *Op. cit.*, nº 12, 3ª

[25] Op. cit., nº 12, 3ª in fine

Antes de exponer los remedios que San Pío X proponía, es conveniente dedicar un párrafo a una *proyección* del progresismo modernista mucho más allá del mismo Pío X y la *Pascendi*. Proyección que tiene una lógica estricta.

### *c) Proyección del modernismo teológico mas allá de San Pío X hasta la actual "dictadura del relativismo"*

Basta aplicar el mismo "principio" de inmanencia a la Teología posterior, para descubrir las vertientes del progresismo modernista en el siglo XX y en el comienzo del siglo XXI. Después de la *Pascendi* y de las medidas concretas dispuestas por el Papa, el modernismo pareció extinguirse; sin embargo los rescoldos ocultos bajo las cenizas, volvieron a arder más tarde como multifacético *desarrollo de lo mismo*. No es necesario hacer aquí una historia detallada (imposible y desproporcionada); basta con las grandes líneas

El "principio" de inmanencia, como bien observaba Pío X, es totalizador e incluye tanto el orden natural como el sobrenatural; la idea hegeliana de *mediación* funda la idea de *progreso* de la antigua Ilustración; por eso en el Hegel de la *Fenomenología,* el Verbo Encarnado es "figura de la autoconciencia" devenida sí misma como presencia sensible y su muerte (la muerte de Cristo) es su "nacimiento como Espíritu" en cuyo devenir Dios muere en todos los momentos; la distinción entre naturaleza y gracia desaparece: Dios personal se "retira" del mundo y es expulsado de la interioridad del hombre y de toda operación transeúnte del hombre (moralidad, trabajo, cultura, técnica). Tal es la real situación del mundo y hoy es menester una "Teología sin Dios" y comprender que ésa es la "madurez" del cristiano (Bonhoeffer). Si queremos que el mundo escuche el mensaje cristiano debemos partir de esa "madurez" (que asume la situación del mundo ateo) e inaugurar una exégesis nueva; por un lado vuelve a la plenitud de la *ratio* (universo vital) partiendo de la "reflexión trascendental" y genera una "antropología trascendental" cuyo iniciador habría sido nada menos que Santo Tomás (Rahner); por otro, sume el dato revelado en la *historia* y sólo en la historia. Adquieren aquí una importancia desmesurada la arqueología y otras disciplinas puestas al servicio de la nueva exégesis. La "inversión antropológica" encuentra su desarrollo coherente en la "teología" del "mundo" de Metz. En esta línea nos encontramos con la identificación del Reino con el mundo (Cox y otros). Lo cierto es que la exégesis bíblica no tiene por qué partir del Magisterio (negado en cuanto tal) sino del sujeto trascendental como a priori teológico.

Bajo el remoto pero eficaz influjo de Hegel y el más próximo del análisis existencial de Heidegger, se siguen dos vertientes: por un lado el *kerygma* (lo anunciado, la palabra) es encubierto por el mito que lo "objetiva"; lo anunciado debe ser "desmitificado": es des-objetivado y hechos (históricos) centrales (como el Nacimiento, la Resurrección, la Ascensión de Cristo) son subjetivos; es decir, constituyen lo que los Apóstoles creyeron "objetivando" una experiencia interior (Bultmann); por otro lado, como ciencia (positiva) y fe se han separado (como varias veces lo expresa Pío X) la ciencia sustituye a la fe y la técnica a la profecía en la "Teología" de la muerte de dios" (Altizer, Hamilton). En todos los casos, la persona es reducida a la *subjetividad* y Dios (ese dios del inmanentismo) a la *historia*: objetivamente es la nada de la persona y la nada de Dios. En el fondo no queda otra posibilidad (ya que la realidad objetiva se ha volatilizado) que el lenguaje ... y la aplicación del "análisis del lenguaje" a la Palabra (Paul van Buren); esto supone (bajo el influjo del empirismo radical de Wittgenstein, Wisdom, Strawson, Austin) la incapacidad del lenguaje para referirse a Algo

trascendente; naturalmente, esto es trasladado al “lenguaje teológico” (juegos de lenguaje) y hasta la misma expresión nietzscheana “Dios ha muerto”, por ser en el fondo metafísica, no tiene sentido; lo que de veras ha muerto es la palabra “Dios”: silencio de Dios, silencio del hombre.

Regresemos un momento a la mediación hegeliana que concibe a priori la realidad como contradicción y explica el influjo del materialismo dialéctico en la Teología. La realidad social como contradicción supone una “inmanencia vital” y se expresa en la “lucha de clases” como “principio hermenéutico determinante” (teologías de la “liberación”) que hacen una “lectura” política de la Escritura. El inmanentismo historicista denunciado por Pío X renace en estas “teologías” de la auto-redención del hombre que llega hasta la inversión del sentido de los símbolos.

El falso principio de la “inmanencia vital” puede llegar mucho más lejos. Les es suficiente aceptar o postular la no existencia –ni en el plano filosófico ni en el teológico- de proposiciones con contenido de verdad, para concluir en el relativismo más radical que hoy invade el mundo. No se trata sólo de los ambientes académicos; el relativismo (cada uno tiene “su” verdad y nadie tiene “la” verdad) ha penetrado no sólo en la ciencia y en la “teología” (las encíclicas son sólo la “opinión” del Papa y son discutibles) sino en la vida social, en todas las manifestaciones públicas, en la vida familiar y en la política.

El 18 de abril de 2005, dos días antes de ser elegido Sumo Pontífice, el Cardenal Ratzinger sostuvo en la homilía de la misa *Pro eligendo Pontifice*,: “el relativismo parece ser la única actitud que está de moda”; el relativismo es “el dejarse llevar, ‘zarandear’ por cualquier viento de doctrina”; así “se va constituyendo una dictadura del relativismo”. Muchos creen que es lo que corresponde a una “fe adulta”; pero, dijo el hoy Benedicto XVI, “adulta no es una fe que sigue las olas de la moda y de la ultima novedad; adulta y madura es una fe profundamente arraigada en la amistad con Cristo”[26]. Sabemos que es contradictorio hablar de un relativismo absoluto pues al menos sería siempre verdadero que todo es relativo. Sin embargo, en esta contradicción se des-vive el hombre de hoy.

## 6. Los remedios que proponía la *Pascendi*

Volvamos al texto de la encíclica de San Pío X. Los errores denunciados son diversos y hasta discordantes entre sí ... pero son los mismos; los errores que circulan hoy son diversos (¿son de veras diversos? ) y hasta discordantes ... pero son los mismos. Pío X veía con gran claridad que el “principio” de inmanencia era y es el nervio común; por eso no es difícil, en la diversidad, descubrir siempre lo mismo. Se ha dicho desde antiguo que no existe herejía “nueva”. Es verdad. En la modernidad, hay un esfuerzo empecinado de “regreso” al hombre *viejo* transfiriendo la salvación al mundo; pero lo único *nuevo* es Cristo, el Redentor; todos los errores y herejías, son viejos con una careta de “novedad”. Este manto de secularismo radical en medio de la “ruidosidad” ensordecedora del espíritu del mundo, nos ha sumido en las catacumbas.

¿Qué remedios proponía Pío X? El primero y esencial corre como unas savia vital en toda la encíclica y muy particularmente en su primera carta *E Supremi Apostolatus Cathedra:* La vida interior y la oración; la fidelidad absoluta al Maestro divino que es, simultáneamente, vigilante cuidado del sagrado depósito.

---

[26] El texto en *Boletín* de AICA, XLIX, nº 2554, p. 205-206, Buenos Aires, 4.5.2005

También proponía correctivos prácticos. En la línea del magisterio de León XIII (*Aeterni Patris*) que, en el futuro ahondará y ampliará Juan Pablo II (*Veritatis Splendor* y *Fides et Ratio*). San Pío X afirma enérgicamente: "por lo que toca a los estudios, queremos y definitivamente mandamos, que la Filosofía escolástica se ponga por fundamento de los estudios sagrados". Para que no queden dudas agrega: "Lo principal que hay que notar es que, cuando prescribimos que se siga la filosofía escolástica entendemos principalmente aquélla que enseñó Santo Tomás de Aquino", y advierte: "el apartarse del doctor de Aquino, en especial en las cuestiones metafísicas, nunca dejará de ser de gran perjuicio"[27] . Este supuesto esencial pone el "cimiento de la Teología".

Por otra parte (contrariamente a la mil veces repetida acusación de "oscurantismo" (¿?) San Pío X propugna el estudio de las ciencias cuidando no interferir dañosamente con los estudios teológicos.

Al final postula las *medidas prácticas* tantas veces criticadas y deformadas: ante todo la elección de "los rectores y maestros de los seminarios o de las Universidades católicas". Quienes estuvieren imbuidos de modernismo, "sin miramientos de ninguna clase, *apártense del oficio* así de regir como de enseñar; y si ya lo ejercitan, *sean destituidos*"[28].

San Pío X disponía una censura de libros y revistas no adecuadas para lograr una formación integral, señalaba también "la obligación de los libreros católicos de no exponer para la venta los libros prohibidos por el Obispo!

El Papa resolvió crear consejos de vigilancia "siguiendo las huellas de San Carlos Borromeo"; prohibió las "asambleas de sacerdotes" e impuso a los Obispos la obligación de informar periódicamente a la Santa Sede para erradicar "los errores que de todas partes nos invaden"[29].

## 7. Una Encíclica profética

El profeta ve en los hechos las verdades que Dios quiere revelarle. Santo Tomás enseña que todo conocimiento que cae fuera del alcance natural y es recibido por revelación se llama profecía: es, pues, un *don* y un *llamado*: conocimiento supra-racional a la luz de Dios que el profeta recibe a modo de impresión transeúnte[30] . Ahora que el término se ha vuelto equívoco y cualquier "denuncia" (contra una situación de injusticia por ejemplo) recibe el nombre de acto profético, es bueno retornar al sentido estricto. Rigurosamente hablando y habida cuenta de la gracia de estado del ministerio petrino del Santo Padre, se puede afirmar que la encíclica *Pascendi* es profética. En este caso resalta particularmente su carácter profético referido tanto a los hechos presentes denunciados cuanto a los hechos futuros. Como toda enseñanza y disposición del magisterio ordinario nos obliga "interiormente, en conciencia y bajo pecado".

Si el lector lo desea, compare las disposiciones prácticas de la *Pascendi* con las de la encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II (1993); en ésta, el Santo Padre recuerda a los Obispos su "deber de vigilancia (personal) para que la Palabra de Dios

---

[27] *Pascendi*, nº 13 a
[28] *Op. cit.*, nº 13 b
[29] *Op. cit.,* nº 13 e, f y nº 14
[30] *STh.*, II, IIª, 171, 1; *De Ver.*, 12, 1

sea fielmente enseñada" y exhorta a tomar las medidas oportunas[31] . En cuanto a la doctrina, la *Fides et ratio* (1998) es la confirmación más rotunda (como no podía ser de otro modo) de cuanto enseñaba la *Pascendi* casi cien años antes.

No me parece casual que San Pío X, además del Crucifijo, tuviera sobre su mesa de trabajo, dos estatuillas: la del Santo Cura de Ars, signo de la sólida fe de párroco del mundo, y la de Santa Juana de Arco, signo de la intrépida y heroica militancia cristiana.

Córdoba, 4, mayo, 2005.

[31] *Veritatis Splendor*, nº 115, 116;cf. más adelante, cap. V, par. III

# CAPITULO IV

## RAZÓN Y FE, HOY Y SIEMPRE
## LA *FIDES ET RATIO* Y LAS CATACUMBAS DE HOY

### Reflexión previa

Aunque no sea lo mas común ni lo más corriente y ni siquiera lo más aconsejable, esta vez no tengo inconvenientes en narrar cuál ha sido mi reacción subjetiva, personal, ante la promulgación de la encíclica *Fides et* ratio[1].

Antes de su publicación, cuando sabía que su aparición era inminente, como católico de las actuales catacumbas y como hombre dedicado a la filosofía, sentía expectativa y satisfacción anticipada porque, unas vez más, Pedro ejerce, en el momento justo, su magisterio. Inmediatamente después de su publicación, cuando todavía no la había leído, me enteré que en un Seminario importante de nuestro país, se habían reunido los profesores y decidido que la Encíclica no los obligaba. Como me dijo un buen amigo mío, ya es muy grave el solo hecho de haber convocado la reunión. En otros ambientes –siempre dentro, no fuera de Casa- noté también una sorda resistencia, pese a que el Magisterio ordinario, según todos sabemos desde chicos, exige nuestro asentimiento religioso; no se trata sólo de un silencio obsequioso y reverencial, sino de nuestra obligación de *asentimiento interior preceptivo bajo pecado*. El pleno rechazo de esta verdad, es signo inequívoco de pérdida de la fe sobrenatural. Cuando la marea de la secularización ab intra de la Iglesia alcanza su máximo nivel, aparece, justamente allí, la *Fides et ratio*.

También deseo narrar –ya que estoy en vena de "confidencias"- lo que me ha pasado con dos o tres ex-alumnos. Uno de ellos me detuvo en la calle para decir: "estoy encantado con la Encíclica". Y agregó para mi escándalo: "reconozco su estilo, es lo que usted nos enseñaba en clase". Confieso que esto tocó mi corazón porque aquel discípulo simplemente comprobaba, en el lenguaje y en los temas, *el fondo doctrinal común* que nos une tan íntimamente a los sarmientos de la Vid con el Vicario de Cristo.

Me he permitido este breve anecdotario- al que podría ampliar largamente- para ayudar a que se tome conciencia de la agónica situación del filósofo católico, verdadero *marginado espiritual*: marginado por el mundo secularizado que ejerce sobre él una censura total; por cierto mundo eclesiástico que no tolera su testimonio. A la vez, alegría, gozo (incomprensible para ambos) de padecer en las catacumbas del espíritu adonde nos han arrojado sin advertir que son instrumentos de una gracia inconmensurable. Así les decía no hace mucho, después de una conferencia, a un grupo de jóvenes caracterizados por su amor a la Iglesia, su deseo de ser santos, su obediencia al Magisterio: "ustedes son objeto de una gracia de elección". Uno de ellos me preguntó: "¿Por qué?" Respondí: "Porque ustedes *se dan cuenta*, por eso. Y es gratuito. No tienen ustedes ningún mérito precedente". Y por supuesto, yo tampoco.

Creo que con esta disposición debemos estudiar las enseñanzas del Magisterio y muy especialmente la *Fides et ratio*. Entremos, pues, en ella.

---

[1] Utilizo la siguiente edición: *Carta Encíclica* Fides et ratio *del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los Obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón, 164 pp.,* Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 1998.

## 1. Creo para entender, entiendo para creer

El gran tema de fondo de la cultura cristiana en general y de la filosofía cristiana en especial, ha sido, es y será el de la relación entre fe y razón. Y es así porque una se fortifica en la otra. Hace años intenté mostrar cómo la Revelación *desmitificó* la cultura antigua purgándola, por así decir, de los elementos incompatibles con la fe cristiana: tales mitos era no-filosóficos, pre-científicos y su presencia venía a desmentir rotundamente la errónea idea de la "racionalidad" perfecta de la cultura antigua; al mismo tiempo, la revelación *transfiguró* la cultura antigua haciéndola ingresar al orden de la "nueva creación". De ese modo, no sólo la filosofía no fue disminuida en su racionalidad propia, sino que se alcanzó a sí misma progresando como saber natural. A su vez, el fondo revelado necesitó de la filosofía para edificar la ciencia teológica[2].

Juan Pablo II, al comenzar, señala este doble camino: por un lado, la vocación del hombre por la verdad y su consiguiente necesidad de sentido; por otro, el papel propio de la Iglesia que Ella ejerce como una "diaconía de la verdad" (nº 2, p. 5). Para ingresar en el conocimiento de la verdad, dispone el hombre de medios entre los cuales se destaca la filosofía cuyos principios, compartidos por todos, "deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas" (nº 4). Sin embargo, el pensamiento moderno –invirtiendo el orden natural espontáneo- ha vuelto a la razón sobre sí misma (inmanentismo) derivando a las formas diversas de agnosticismo, relativismo, y escepticismo en general. Un legítimo pluralismo elaborado sobre la unidad de la *verdad*, ha sido reemplazado por un "pluralismo diferenciado" que considera igualmente válidas todas las posiciones (nº 5) reduciendo el conocimiento a mera opinión. Debe, por tanto, la filosofía, "recuperar con fuerza su vocación originaria".

La Iglesia, por su parte, es depositaria de un mensaje que tiene su origen en Dios que ha querido revelarse a Sí mismo (nº 7) y enseña que de ningún modo se confunden razón natural y fe divina; por el contrario, el acto por el cual (asentimiento) el hombre confía en Dios revelante es "momento de elección fundamental" (libertad); y así, el conocimiento de fe no anula el misterio sino que lo vuelve más evidente y la Revelación introduce así una verdad universal y última "que induce a la mente del hombre a no detenerse nunca" sino, más bien, a ampliar más y más el campo de su propio saber (nº 13). Libertad, gratuidad, verdad, se implican. Fe y razón no sólo no compiten, sino que "una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización" (nº 17). Por tanto, "el hombre con la razón alcanza la verdad, porque iluminado por la fe descubre el sentido profundo de cada cosa" (nº 20); de modo que esta "apertura al misterio" ha llegado a ser "la fuente de un verdadero conocimiento" (nº 21) y, a la vez, evidencia de los limites de la razón. Límites, sí, pero simultáneamente, capacidad metafísica disminuida por la desobediencia inicial. Quedó la razón "prisionera de sí misma" (nº 22); pero la venida de Cristo ha redimido a la razón de su propia debilidad, liberándola de sus cadenas. Este acontecimiento histórico –la muerte del Señor en la Cruz- inalcanzable para la razón, puede dar a la razón la respuesta última que busca; es decir, ayudada por la fe, la razón puede "desembocar en el océano sin límites de la verdad" *credo ut intellegam*.

A su vez, la razón busca la verdad, como lo muestra San Pablo hablando a los griegos en el Areópago (Act 17, 22-23): afán de verdad que la filosofía asume de modo peculiar ("todos los hombres naturalmente desean saber") siendo el hombre el único ser de la creación visible que sabe y sabe que sabe tanto en el ámbito teórico como en el práctico (nº 25). La verdad se le presenta al hombre con interrogantes esenciales

---

[2] En mi libro *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental,* toda la parte I, Ediciones del Cruzamante, Buenos Aires, 1983.

sobre el sentido de la vida, la existencia, la muerte, la inmortalidad y de las respuestas que dé depende la posibilidad de alcanzar o no una verdad *universal y absoluta*. (nº 27). El hombre es, pues, “aquel que busca la verdad” (nº 28 *in fine*) y tiene capacidad de alcanzar tanto las evidencias inmediatas como las verdades filosóficas y religiosas. De todos modos, son muchas más las verdades simplemente creídas que las adquiridas por la investigación; por eso, el hombre es también “aquel que vive de creencias” (nº 31 *in fine*); él confía, creyendo, en la verdad que otro le muestra. En ese sentido, “el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse” (nº 33). Es lo que le ofrece la fe porque en Jesucristo, que es la Verdad, puede alcanzar lo que experimenta como deseo y como nostalgia. Luego, fe y razón conducen a la verdad una y la Revelación de la certeza de esa unidad. Se ve así con gran claridad en qué sentido entiendo para creer: *intellego ut credam.*

## 2. Fe y razón

### *a) Etapas del encuentro entre fe y razón*

Los primeros cristianos debían apoyarse también “en el conocimiento natural de Dios y en la voz de la conciencia moral de cada hombre” (Rom 1,19-21; 2, 14-15; Act 14, 16-17); el pensamiento clásico debía purificarse de los mitos antiguos. Un iniciador del encuentro positivo entre fe y razón fue Justino Mártir y luego Clemente Alejandrino y su noción de “la verdadera filosofía” como introducción propedéutica para la fe. Esta recepción crítica del pensamiento filosófico, como pasa también en Orígenes, alcanzó la primera “gran síntesis del pensamiento filosófico y teológico” en San Agustín. Los Padres no cumplieron una mera tarea de “transposición de las verdades de la fe en categorías filosóficas”, sino que sacaron a la luz “lo que todavía permanecía implícito y propedéutico en... los grandes filósofos antiguos” (nº 41, p. 65). Y ese encuentro fue, más hondamente, “un encuentro entre la creatura y el Creador”. Más tarde, la teología escolástica (San Anselmo especialmente) mostró como “la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón” y cómo la razón “admite como necesario lo que la fe le presenta” (nº 42, p. 67).

### *b) Santo Tomás de Aquino*

En este proceso le cabe un lugar especial a Santo Tomás de Aquino, tanto por su doctrina eminente cuanto por su “relación dialogal” con el pensamiento de su tiempo que muestra, una vez más, que la fe supone y perfecciona la razón (nº 43, p. 68). Por eso la Iglesia lo ha propuesto “como maestro de pensamiento y modelo (p. 69). Una de sus grandes intuiciones ha sido la de señalar el papel del Espíritu Santo que hace “madurar en sabiduría la ciencia humana” (nº 40, p. 70), sin hacerle olvidar la presencia de otras formas de sabiduría, además de la *teológica*, la de la *filosofía*. De ahí que el Magisterio haya apreciado en Santo Tomás tanto su pasión por la verdad como su búsqueda de la misma verdad, “universal, objetiva y trascendente”. Por eso “su filosofía es verdadera filosofía del ser” (p. 71).

Testimonio de ello es la Encíclica *Aeterni Patris*, siempre actual, que afirma el “valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás”. León XIII enseña que “el mejor

camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe", es el pensamiento de Santo Tomás (nº 57, p. 91). Recuerda que "en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento". Hoy, sin embargo, no ya el tomismo sino la filosofía ha caído en "una menor estima" hasta el punto que se rechaza el mismo estudio de la filosofía: "con sorpresa y pena –dice el Papa- debo comprobar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía" (nº 61, p. 95). Con todo el peso de su autoridad, el Papa insiste en recordar que el Magisterio "lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos"; y es así porque el Aquinate es "auténtico modelo para cuantos buscan la verdad". La razón y la fe encontraron en él "la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás" (nº 78, p. 119-120).

¡Y pensar que algunos profesores fueron echados de sus cátedras de Seminarios y Facultades justamente por enseñar por Santo Tomás! Para horror y edificación por vía negativa, narraré un episodio que viví en San Pablo, Brasil, hace poco menos de veinte años en los cursos organizados por mi querido amigo y santo sacerdote R.P. Stanislao Ladusans, S.J. Yo había dictado ya mi conferencia y exponía la suya un excelente escriturista que, años más tarde, sería creado Obispo. Cuando concluía su exposición, casi sin dejarle terminar, un grupo de seminaristas le hizo, en tono terminante, esta pregunta-afirmación, ya que exigía determinada respuesta: Como es sabido, la filosofía escolástica de Santo Tomás ha muerto, es cosa del pasado. Si como se ha dicho aquí es necesaria la filosofía para la Teología ¿qué filosofía cree usted que debe enseñarse? El pobre escriturista, que no sabía nada de filosofía, acorralado y nervioso, respondió quizá lo que aquéllos querían: "Y... bueno, habrá que enseñar Hegel".

Un viento interior de indignación arrasó en mí con todas las barreras y pedí hablar. El P. Ladusans respondió; "ya ha hablado usted". Dije a mí vez: "es que tengo que pasar una información muy importante. Dijo el Padre: "entonces, hable usted". Tenía conmigo, providencialmente, dos discursos del Papa, uno era el que pronunció en 1979 después del congreso tomista que celebró en Roma el centenario de la *Aeterni Patris* y otro, creo que del año siguiente. Me limité a leer los pasajes principales que tanto se parecen a los de la *Fides et ratio*; por mi parte recordé que todos le debían obediencia con asentimiento interior bajo pecado. Silencio hostil. A la mañana siguiente, aparecieron pegados a las paredes, carteles manuscritos contra mí ¿contra mí o contra el Magisterio?

### *c) Etapas del desencuentro entre fe y razón*

Ahora es menester considerar el desencuentro o el drama de la separación entre fe y razón que el Papa califica de "nefasta" (nº 45, p. 72). Este alejamiento progresivo logró cierta culminación en el idealismo y el humanismo ateo que se presentan como filosofías absolutamente autosuficientes. La crisis del racionalismo tiene como consecuencia el *nihilismo* y la filosofía ha trocado su papel de sabiduría por el cumplimiento de un papel marginal o, en algunos casos, ha sido reducida al papel de mera "razón instrumental" al servicio exclusivo de lo útil (nº 47, p. 74). Así ya no es posible otro objetivo que lograr sólo "la certeza subjetiva o la utilidad práctica".

En el campo de la fe, privada de la razón, se ha subrayado "el sentimiento y la experiencia". Y en el ámbito de la razón, ésta se dirige sólo hacia la pura novedad. Aunque la Iglesia "no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en

particular" (nº 49, p. 78), es su deber reaccionar firme y claramente frente a falsas o parciales teorías que confunden "la simplicidad y la pureza del pueblo de Dios" (p. 79); es decir, el Magisterio debe ejercer este "discernimiento crítico" e indicar "los presupuestos y conclusiones filosóficas que fueran incompatibles con la verdad revelada" (p. 79, 80, 81).

La intervención del Magisterio se hizo más frecuente hacia la mitad del siglo XIX y se hizo aún más necesaria en el siglo XX, como lo atestiguan la *Pascendi dominici gregis* (1907) de San Pío X y la *Humani generis* (1950) de Pío XII, expresamente citadas por el Papa (nº 50, p. 84-85); pero como en los "falsos sistemas" siempre se esconde algo de "verdad", es menester investigar y discernir tal como hicieron los Papas anteriores.

El progresivo desencuentro ha ido todavía más lejos no sólo respecto de la filosofía (desprecio de la filosofía clásica) sino también de la Teología (desprecio de la Teología especulativa). Por un lado, "la desconfianza radical en la razón", que ha llevado a muchos a proclamar el "final de la metafísica", ha conducido por otro, a la misma ruina de la Teología "cuando el teólogo, por falta de competencia filosófica, se deja condicionar de forma crítica por afirmaciones que han entrado ya en el lenguaje y en la cultura corriente" (p. 87). También ha abierto el camino a cierto fideísmo en el llamado "biblismo" que ignora la reciprocidad entre Sagrada Tradición, Sagrada Escritura y Magisterio (p. 88). En filosofía, "la verdad es el resultado del consenso" (nº 56, p. 89) y en Teología asistimos a la disolución de la Teología especulativa.

Es, por tanto, esencial, "una sólida formación filosófica, sobre todo para quienes se preparan a los estudios teológicos "(nº 60, p. 94, nº 62, p. 96, 97). El estudio de la filosofía (cuyo modelo es la filosofía de Santo Tomás) es "fundamental e imprescindible" y, hoy, realmente "urgente" (p. 97).

## 3. Teología y filosofía. Exigencias y deberes actuales

La Encíclica, verdaderamente magnífica, escrita en continuidad con la *Veritatis Splendor* y con cada uno de los documentos de los Papas anteriores, concluye señalando las relaciones entre teología y filosofía y deduciendo sus exigencias y los deberes que de ellas se siguen.

### ***a) Circularidad de la relación teología-filosofía***

Si el hombre es "naturalmente filoósofo y el teólogo no puede prescindir de la elaboración refleja de la Palabra a la luz de la fe, es evidente que la teología no puede no relacionarse con el pensar filosófico. La teología como ciencia "asume los contenidos de la Revelación tal como han sido explicitados progresivamente por la Sagrada tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia" (*auditus fidei*); simultáneamente responde a las exigencias del pensamiento mediante la reflexión especulativa (*intellectus fidei*). así, tanto la Teología dogmática como la Teología moral, deben considerar el misterio mediante expresiones conceptuales críticamente formuladas, y *eso no puede hacerse sin el aporte de la filosofía* (nº 66, p. 101); es decir, presupone "una filosofía... fundada sobre la verdad objetiva" (p. 102, 104, 105). Ni qué decir que la Teología fundamental tiene como misión "dar razón de la fe" y "justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica" (p. 102).

En relación con las culturas, es evidente que "el encuentro con las diversas culturas de hecho ha dado vida a una realidad nueva" (nº 70, p. 107) y aquéllas "ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad" supuesto su siempre presente "posibilidad de acoger la revelación divina" (p. 108) manteniendo su identidad cultural. Claro es que ninguna cultura puede ser criterio último de verdad en relación con la Revelación; pero la Iglesia no puede olvidar "lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino" porque eso sería rechazar un designio providencial. Esto es lo que Juan Pablo II llama *circularidad* como expresión de la relación entre Teología y filosofía (nº 73, p. 111-112). Podríamos escribirlo así: Palabra de Dios -su expresión- enriquecimiento mutuo de ida y vuelta.

### *b) Maestros católicos recientes*

Adquiere singular valor que el Papa ejemplifique esta relación fecunda "con las vicisitudes personales de grandes teólogos cristianos que destacaron también como grandes filósofos, dejando escritos de tan alto valor especulativo que justifica ponerlos junto a los maestros de la filosofía antigua" (nº 74, p. 112). Implica aún mayor significación que cite expresamente al Cardenal Newman, Antonio Rosmini, Maritain, Gilson, Edith Stein, Soloviev y otros. Los nombres de Newman y Rosmini son especialmente significativos, sobre todo el de Rosmini, cuya supuesta heterodoxia ontologista ha sido definitivamente aclarada ya que las famosas 40 proposiciones *latinas* condenadas no expresan su verdadero pensamiento[3]. Hace más de cuarenta años, gracias al influjo de las obras y de la persona de Sciacca (el gran reivindicador de Rosmini) yo conocía bien la ortodoxia rosminiana y me salvé de repetir los lugares comunes contra su filosofía. El Papa no citaría su nombre en un documento tan importante si existiese alguna duda sobre su ortodoxia doctrinal católica. Las obras completas del Roveretano, en su nueva edición en cien volúmenes de gran formato, están en curso de publicación.

Naturalmente, el Papa no intenta avalar ningún aspecto del pensamiento de estos pensadores sino sólo "proponer ejemplos significativos" y "prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros" (p. 113).

Junto a estos nombres, aclara el Papa, podrían citarse otros: vienen a mi memoria varios más: Maurice Blondel (no el de *L'Action* de 1893 decididamente objetable y única de sus obras citada por los progresistas sino todas las posteriores que merecieron de Pío XII el calificativo de "monumento de apologética"), Santiago Ramírez, Michele Federico Sciacca, Aimé Forest, Garrigou-Lagrange, Cornelio Fabro, Joseph Pieper.. y podría seguir. Creo que esta desacostumbrada cita de nombres que ha hecho el Papa tiene enorme significación.

Volvamos ahora a la consideración de los actuales estados de la Filosofía.

### *c) Estados de la filosofía, errores actuales y exigencias y deberes de la Teología y la filosofía*

[3] Véase el notable libro de Mons. Giorgio Giannini, *La metafísica de Antonio Rosmini*, trad. de Celia Galíndez de Caturelli, Presentación de A.C., Prólogo de Pier Paolo Ottonello, Fundación Veritas, Córdoba, 1998.

El Papa señala tres estados de la filosofía respecto de la fe: primero, el de la filosofía totalmente independiente de la Revelación. Se trata de la filosofía anterior a la Redención aunque implícitamente abierta a lo sobrenatural; en cambio es totalmente ilegítima la filosofía moderna cuya autonomía adopta la forma de una autosuficiencia que rechaza todo aporte de la Revelación. El estado de la filosofía cristiana que es "una especulación filosófica concebida en *unión vital* con la fe"; no se trata sólo de una filosofía pensada por cristianos, sino de algo inconmensurablemente más denso: subjetivamente, se refiere a "la purificación de la razón por parte de la fe" (nº 76, p. 115); objetivamente, se refiere a los contenidos porque ciertas verdades no habrían sido desarrolladas sin el auxilio de la fe (Dios personal, libre y creador, el pecado, la persona, la dignidad del hombre, etc.) y han venido a ampliar el ámbito de la misma filosofía. En ese sentido, "sin este influjo estimulante, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría" (nº 76, p. 117); por fin, el estado de la filosofía que se da "cuando la teología misma recurre" a ella, porque tiene necesidad de ella (nº 67, p. 117-118); en orden a este constante aporte de la filosofía se la denominó *ancilla theologiae*. Grave error cometería el teólogo que rechazara la ayuda de la filosofía. A la luz de este triple estado de la filosofía, se comprende que Santo Tomás de Aquino sea considerado guía y modelo de los estudios teológicos" (nº 78, p. 119).

Es, pues, necesario que la filosofía (acosada por el relativismo, el materialismo, el panteísmo, el nihilismo, que anulan la misma cuestión del sentido) reencuentre "su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida" (nº 81, p. 126) y verifique la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad objetiva (nº 82, p. 127). Ambas exigencias suponen una tercera: la necesidad de una filosofía de alcance *auténticamente metafísico* (nº 83, p. 128) capaz de realizar el paso del fenómeno al fundamento, del dato empírico al ser. Y mirando hacia la Teología, hay que afirmar que una teología sin metafísica no podría ir más allá del mero análisis de la experiencia religiosa (p. 130).

Si se tiene en cuenta el desarrollo de la hermenéutica y del análisis del lenguaje al mismo tiempo que la pérdida de confianza sobre la capacidad (metafísica) de la razón, es conveniente estar prevenidos ante los errores y los riesgos: el *eclecticismo* manifestado en "el abuso retórico de los términos filosóficos al que se abandona a veces algún teórico" (nº 86, p. 134). Este error suele enmascarar el *historicismo* que niega la perenne validez de la verdad (nº 87, p. 134) y que, en Teología, se presenta bajo la forma de *modernismo* (p. 135). Es congruente con esta situación el *cientificismo* que reduce la validez del conocimiento al de las ciencias positivas; el *pragmatismo* (nº 89, p. 137) que subordina las grandes decisiones morales al dictamen de una mayoría parlamentaria; por fin, el *nihilismo* negador de todo fundamento y de toda verdad objetiva (nº 90, p. 177-178). Una vez más –como ya lo habían hecho San Pío X en 1907 y Pío XII en 1950 en otras circunstancias- quedan señalados los errores esenciales que todo teólogo y todo filósofo católico tiene el deber de advertir, evitar y combatir.

Por consiguiente, la Teología tiene un doble cometido: "renovar las propias metodologías" (actitud siempre presente) y "mirar hacia la verdad última que recibe con la Revelación, sin darse por satisfecha con las fases intermedias" (nº 92, p. 140-141). Este doble deber atañe también a la filosofía. Pero el cometido de la teología es muy grave porque debe presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe (nº 93, p. 142). Lo primero supone que los textos sagrados presentan acontecimientos (hechos) cuya verdad trasciende las vicisitudes históricas (significado) y los enunciados

que de ello se siguen “presentan una verdad estable y definitiva” (nº 95, p. 144). Y esto sólo es posible mediante una *hermenéutica abierta a la metafísica* (p. 145).

Todo lo dicho implica la necesidad de la *filosofía del ser* (nº 97, p. 147) en las antípodas de una “cristología” estructurada “desde abajo”, elaborada “sobre el modelo de la sociedad civil” (¿la Iglesia democrática?). Esto es válido también para la teología moral en la cual es urgente recuperar la filosofía (nº 98, p. 148); vital es también para la catequesis por sus “implicaciones filosóficas que deben estudiarse a la luz de la fe” (nº 99, p. 150).

La conclusión es clara: “lo más urgente hoy, dice Juan Pablo Ii, es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia” (nº 102, p. 155). La filosofía es como “el espejo en el que se refleja la cultura de los pueblos” y por ella resulta esencial para la “evangelización de los pueblos” (nº 103, p. 155). Por eso nos exhorta a “recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad” para entrar en “dialogo crítico” con el pensamiento contemporáneo. De más está señalar la *enorme responsabilidad* de la buena formación en la verdadera filosofía de los futuros sacerdotes: “cuidar con particular atención la preparación filosófica de los que habrán de anunciar el Evangelio al hombre de hoy y, sobre todo, de quienes se dedicarán al estudio y la enseñanza de la Teología” (nº 105, p. 158). Dada la situación actual no puedo menos que preguntarme: ¿obedecerán al Papa en muchos Seminarios y Facultades eclesiásticas? Creo que no.

Como no podía ser de otro modo tratándose de Juan Pablo II y de su corazón mariano, concluye señalando que “se puede entrever una gran correlación entre la vocación de la Santísima Virgen y la de la auténtica filosofía” (nº 108, p. 161). Así como María ofreció toda su humanidad para que el Verbo se encarnara, de análogo modo “la filosofía está llamada a prestar su aportación, racional y crítica, para que la Teología, como comprensión de la fe, sea fecunda y eficaz”. En María, pues, vemos la imagen de la verdadera filosofía; por eso podemos y debemos *philosophari in Maria.*

## 4. La *Fides et ratio* y las catacumbas de hoy

Estoy convencido de que ha llegado el momento –en medio de tanta confusión, escándalos, suspicacias, persecuciones más o menos enmascaradas y la ausencia de las virtudes teologales- de decir públicamente ciertas verdades que todos conocemos y que, en otras circunstancias, hubiésemos preferido callar. En tiempos no tan críticos, cuando nos golpeaba un escándalo o una grave infidelidad, con discreción guardábamos silencio. Hoy, en cambio, cuando nos enteramos de algo semejante que tiene por protagonista, por ejemplo a un teólogo de renombre, puede ser recomendable darlo a conocer con el propósito de que haga menos daño. Sé que es altamente delicado, pero, como bien lo sabían algunos santos insignes como Santa Catalina de Siena, San Ignacio de Antioquía o San Gregorio Magno, a veces se vuelve necesario.

### *a) ¿Obediencia?*

Con ese espíritu y plenamente consciente del peregrinar de muchos en las catacumbas de hoy, vuelvo a la reflexión de la *Fides et ratio*, con amor y espíritu de

obediencia. Después de examinarla a fondo me he preguntado: ¿Qué consecuencias tendría la obediencia *plena e inmediata* de todo el contenido de la Encíclica? Por lo pronto, provocaría graves cambios en Seminarios y Facultades eclesiásticas: reforma de planes, ajustes serios en diversas disciplinas, cambio de directivos, de profesores. ¿Cree usted que produciría semejante efecto? Yo no lo creo. Lo más común es que ocurra todo lo contrario: se "modernizan" los planes, se eligen directivos sin experiencia ni sabiduría, se expulsan a los profesores de recta doctrina ...se fundan, eso sí, Facultades... ¡de Psicología!. Facultades y hasta Universidades Pontificias, ofrecen postgrados de Informática y educación, especializaciones en "gerencia de construcciones" o en "sistemas gerenciales de Ingeniería", también en "mercadeo". Naturalmente se ofrecen Maestrías (¡hay que copiar a la Universidad anglosajona!), en Estudios Políticos y otras semejantes... mientras la Teología y la filosofía agonizan o ya no existen. No, por ahora, el Papa no será obedecido.

### *b) Desvalorización o negación del Magisterio*

En el fondo, no se cree de veras en el Magisterio; ¿cómo entonces poner en práctica, aquí y ahora y con la urgencia que quiere el Papa, la *Fides et ratio*? Cuento dos hechos, uno público y otro privado. En un acto público sobre la *Solicitudo rei socialis* fue invitado un sacerdote para que explicara a los asistentes qué es y qué significa una Encíclica. El invitado concluyó que las Encíclicas son Cartas que el Papa envía ... para que sean debatidas. Sólo eso.

Paso ahora al hecho privado. Confesionario: diálogo entre el sacerdote y el penitente. Naturalmente el penitente era yo. El penitente citó la *Evangelium vitae* debido a un tema en consulta. El sacerdote dijo: "Ah, bueno, pero esa es la opinión personal del Papa". Al replicarle que se trata del Magisterio ordinario al que debemos asentimiento interior bajo pecado, respondió: "¡No! Eso era antes, ahora disponemos de una gracia muy grande que es la libertad de opinión". Volví al banco. Al ver mi cara, mi mujer me preguntó: "¡Qué te pasa?". Respondí: No sabía que puede doler el alma... pues, *me duele el alma.*

Es lo que llamo –en esta situación de desobediencia habitual- la desvalorizacioón y hasta la negación del Magisterio.

### *c) La banalización de los documentos pontificios*

El Magisterio ordinario, como ya dije, supone en nosotros, los sarmientos de la Iglesia, el asentimiento religioso. No se trata entonces de considerar el documento como algo a debatir, ni como la respetable opinión de Wojtyla, Luciani, Montini, Roncalli, Pacelli o Ratti, sino como la enseñanza de Pedro a la cual se tiene como verdadera. Del hecho de que no se trate del Magisterio infalible no se sigue en modo alguno la suspensión de nuestro juicio. Por el contrario, sus documentos tienen autoridad que mueve nuestro *asentimiento interior*.

Más allá de las múltiples formas que tiene el Papa de enseñar a los fieles, debemos leerle sin alterar sus palabras con distinciones ingeniosas, mucho menos ofreciendo una exposición de la *Fides et ratio* reduciéndola a un documento más o menos inocuo. Es la impresión que me produce el artículo de un antiguo neokantiano profesor de la Gregoriana y hoy creado Obispo, al referirse –en un escrito "ponderado", sereno y equilibrado- al contenido de la Encíclica.

Volvamos a lo esencial. Con la sobrenatural alegría de haber sido confirmados en la fe por la *Fides et ratio*, los docentes y catedráticos católicos de filosofía y Teología, esforcémonos en la obediencia y en el combate cotidiano por la Verdad viviente. El que es la Verdad no nos dejará de su mano.

# CAPITULO V

## LAS ENSEÑANZAS ESENCIALES DE LA ENCÍCLICA "*VERITATIS SPLENDOR*"

*A quien me confesare delante de los hombres,*
*el Hijo del hombre lo confesará también delante*
*de los ángeles de Dios* (*Lc 12,8*)

### Introducción

Antes de penetrar en el contenido de la *Veritatis splendor*, dos cosas llaman la atención: una en la portada, otra al final de la Encíclica. La primera es que la Carta está dirigida, primordialmente, "a todos los Obispos de la Iglesia Católica"; la segunda se refiere a la verdadera misión de los teólogos moralistas y a la responsabilidad sobrecogedora de los Pastores. En cuanto a la vocación de los teólogos en la Iglesia, recuerda el Papa que consiste en lograr, "*en comunión con el Magisterio*, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia" (nº 109).

Impresiona la contundencia del Santo Padre cuando enérgicamente dice: "la doctrina moral (...) no viene determinada en modo alguna por la reglas y formas de una deliberación de tipo democrático. El disenso, a base de rechazos calculados y de polémicas a través de los medios de comunicación social, *es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución jerárquica del Pueblo de Dios*. En la oposición a la enseñanza de los Pastores no se puede reconocer una legítima expresión de la libertad cristiana ni de las diversidades de los dones del espíritu Santo" (nº 113). De aquí surgen los gravísimos deberes de los Pastores que tienen la obligación de actuar de conformidad con su misión apostólica, exigiendo que sea respetado siempre "*el derecho de los fieles* a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad". De este tema me ocupo al final del presente capítulo.

### 1. "MAESTRO, ¿QUÉ HE DE HACER DE BUENO...?"

Fijemos la atención en el contenido esencial. La Carta parte del hecho de la "nostalgia de la verdad absoluta" nunca extinguida en el corazón del hombre que no podrá eludir las preguntas esenciales: ¿qué debo hacer? ¿Cómo puedo discernir el bien del mal? La respuesta "es la misma persona de Cristo" (nº 3). El tema se refiere al "*conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia*" (nº 4) a menudo deformada "dentro de la misma comunidad cristiana" que, frecuentemente, rechaza "la doctrina tradicional sobre la ley natural y sobre la universalidad y permanente validez de sus preceptos". No es posible eludir la *discrepancia* entre aquella doctrina tradicional y "algunas posiciones teológicas". Trátase, pues, de una verdadera crisis a la cual responde el reciente *Catecismo de la Iglesia Católica* y ahora la presente Encíclica.

Casi toda la Encíclica gira alrededor del diálogo del Señor con el joven rico relatado por San Mateo, capítulo 19. Me veo obligado a prescindir de la bellísima exégesis, en aras de la brevedad. El núcleo de la Carta ya se percibe en el

reconocimiento de que todo hombre formula al Señor la pregunta sobre el bien moral (nº 8) la que sólo halla respuesta en Aquel que "sólo es el Bueno"; de este modo el reconocimiento de Dios "es el núcleo fundamental, el corazón de la ley" (nº 11) y su cumplimiento es don del mismo Señor concretado en la observancia de los mandamientos como condición básica del verdadero amor al prójimo. El joven rico (Mt 19,21) dice que todo lo ha guardado y pregunta: "qué más me falta?". Lo que falta es el esfuerzo por emprender, desde allí, el camino de la perfección (nº 16); paso fundamental que muestra la estrecha relación entre la libertad personal y la ley divina (nº 17) y que se resuelve en el seguimiento de Cristo (regla moral de la vida cristiana). Este coloquio del Señor con el joven rico, en cierto modo "continúa... en cada época de la historia; también hoy" (nº 25); a su vez, las prescripciones morales "deben ser *custodiadas fielmente y actualizadas permanentemente* en las diferentes culturas a lo largo de la historia". Aquí y ahora, la unidad de la Iglesia es herida tanto por los que las rechazan o falsean como por los que las ignoran (nº 26). De ahí que el Magisterio cumpla su oficio que no es otro que el que a él solo le compete: conservar y transmitir la tradición viva y la interpretación auténtica de la ley porque la Iglesia no es sólo "columna y fundamento de la verdad" sino también *de la verdad sobre el obrar moral*.

En este punto penetramos en el contenido esencial de la Encíclica. Por un lado, el Evangelio es la fuente de la norma y por otro, la reflexión moral de la Iglesia se ha desarrollado en la Teología moral; sin embargo, en el ámbito de la ciencia, algunas interpretaciones "no son compatibles con la 'doctrina sana'" (nº 29). De ahí que el sucesor de Pedro señale a los Obispos los principios necesarios para el discernimiento de lo que es contrario a la "doctrina sana" (nº 30).

### *a) Libertad, verdad y ley moral. Errores actuales y recta doctrina*

En el relativismo actual (¿"postmoderno"?) la exaltación de la autosuficiencia del hombre concibe la libertad como absoluta; este hecho coincide con "la crisis en torno a la verdad" y el bien. Algunas tendencias de la Teología moral inficionadas de semejante subjetivismo, "coinciden en (...) debilitar e incluso negar l*a dependencia de la libertad respecto a la verdad*" (nº 34). Un "conflicto" entre libertad y ley implica la consecuencia de que cada individuo o grupo social tiene la facultad "de decidir sobre el bien y el mal" (nº 35).

La Carta se hace cargo, por lo dicho, de la actual separación entre un orden ético (de origen humano) y un orden de la salvación, negando la existencia de un contenido moral específico en la Revelación (nº 37). Dicho de otro modo, Dios solamente exhorta y la razón autónoma crea las "normas" adecuadas a la situación histórica concreta. Tal es el camino de una falsa autonomía contrapuesta a una "justa autonomía" consistente en la actividad de la razón determinando la aplicación de la ley moral proveniente de Dios. Esta autonomía no puede significar la "creación" de las normas y de los valores según las contingencias históricas y las diversas culturas (nº 40) sino que consiste, precisamente, en "la aceptación de la ley moral". No se trata entonces de una heteronomía, sino de una "teonomía participada" por la que "la libertad se somete a la verdad de la creación". En el tema de la ley moral natural, la Encíclica utiliza y re-expone las cuestiones 90, 91, 92 de la, Iª IIae de la Summa de Santo Tomás cuya doctrina, dice el Papa "asume en su enseñanza moral" (nº 44). Por lo tanto existe un falso conflicto entre libertad y ley moral, entre libertad y naturaleza. La Carta señala el grave error de formular las normas morales como resultantes de meros datos "estadísticamente comprobables" o "las opiniones de la mayoría" (nº 46).

Estos errores implican una falsa noción de naturaleza, o una "promoción sin límites del poder del hombre". En este contexto, la libertad se define por medio de sí misma. Desde semejante relativismo han surgido, paradójicamente, acusaciones contra la recta Teología moral católica: se la acusa de "naturalismo" o, mejor, de "biologismo" porque los mecanismos de los comportamientos sólo establecerían al máximo "una orientación general del comportamiento correcto" (por ejemplo el amor conyugal sólo tiene una "orientación general" a la fecundidad) "pero no podrían determinar la valoración moral de cada acto humano (en el ejemplo, de cada unión conyugal) desde el punto de vista de las situaciones" (nº 47 in fine).Esta falsa doctrina que ha sido enseñada y se enseña en algunos seminarios y universidades eclesiásticas de las que tengo personal noticia, contradice la doctrina de la unión sustancial de cuerpo y alma porque "es en la unidad de alma y cuerpo donde ella (la persona) es el sujeto de sus propios actos morales" (nº 48): una doctrina, agrega el Papa, que separe el acto moral de las dimensiones corpóreas de su ejercicio es contraria a las enseñanzas de la Sagradas Escrituras y de la Tradición (nº 49). Alma y cuerpo "están o se pierden juntos". El orden natural no puede ser reducido a "una normatividad puramente biológica".

Como no podía ser de otro modo, la *Veritatis splendor* reafirma la universalidad e inmutabilidad de la ley. La universalidad de la ley (STh., I.II. 94,2) no prescinde de la singularidad de los hombres; todo lo contrario puesto que abarca cada uno de sus actos libres "que deben demostrar la universalidad del verdadero bien". Los preceptos positivos obligan universalmente y los negativos obligan siempre, en toda circunstancia, sin excepciones. Si bien no prescindimos de la cultura concreta, el hombre no se agota en ella sino que la trasciende precisamente en virtud de su naturaleza humana; por eso la inmutabilidad de la ley debe adecuarse al tiempo y contextos culturales pero reafirmando su inmutabilidad.

### *b) Conciencia y verdad, comportamientos concretos y acto moral*

El hombre descubre en su conciencia una ley que él no se ha dado a sí mismo. En contradicción con este hecho originario, las tesis erróneas que contraponen libertad y ley, exaltan de modo idolátrico la libertad (que es la que de veras toma "decisiones") y critican al mismo Magisterio como si fuese el culpable de ciertos conflictos de conciencia. Prefieren sostener una suerte de doble estatuto de la verdad moraL: un nivel abstracto (doctrinal) y una situación existencial concreta. En este segundo plano existirían legítimas excepciones a la ley general; serían, de hecho, "soluciones" (para el Papa soluciones pseudopastorales) contrarias al Magisterio (nº 56). El ejemplo que puse tomándolo de la moral conyugal, se aplica aquí también: podría ser legítima la limitación o el impedimento artificial de la concepción en tal o tales actos concretos (situación existencial) manteniendo intacto (¿?) el nivel abstracto de la verdad moral.

Estos nefastos errores pasan por alto la verdadera doctrina de la conciencia moral como "testigo"; es decir, como juicio práctico que ordena lo que debe o no hacerse, o que valora un acto ya realizado (nº 59) aplicando la ley *a cada caso particular* con carácter imperativo. Sigue presente, por cierto, el valor objetivo y universal de la norma que manifiesta el íntimo vinculo entre *libertad* y *verdad*. Entonces surge con total evidencia que no son equiparables conciencia recta y conciencia errónea y la necesidad de formar o educar la conciencia moral con la ayuda invalorable del Magisterio.

Aquellas doctrinas falsas han propuesto una escisión entre la llamada opción fundamental ("trascendental") –como ha sostenido un conocido teólogo- y las elecciones deliberadas de un comportamiento concreto; la clasificación moral sólo se fundaría en aquella opción... y no en los actos particulares; por eso un médico "católico", aconsejado y convencido por un profesor de Teología, propone casi compulsivamente a un matrimonio que ya tiene seis hijos, impedir artificiosamente la natalidad. La razón es clara: la opción fundamental de ser cristianos de aquellos padres ya estaba tomada; los actos particulares quedan así "liberados" de la norma objetiva y universal (cf. nº 65).

La verdadera doctrina, en cambio, "vincula profundamente esta elección (la opción fundamental) a los actos particulares"; dicho de otro modo, "la llamada opción fundamental (...) *se actúa siempre mediante (las) elecciones conscientes y libres*" (nº 68). No pueden separarse opción fundamental y actos particulares sin contradecir gravemente la unidad sustancial del hombre y la recta doctrina.

Aquella doctrina falsa ahonda su gravedad al indistinguir pecado mortal de pecado venial (nº 69). El pecado mortal no puede reducirse a una mera opción fundamental contra Dios sino que es, ahora y siempre, un acto que tiene como objeto una materia grave, querido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento (nº 70). Todo acto moral, por lo tanto, tiene carácter teleológico (como toda la vida moral) pero siempre que se entienda que la ordenación al fin "no es una dimensión subjetivista que dependa sólo de la intención" (p. 73). En efecto, la fuente de la moralidad no son sólo la intención o las circunstancias, sino el objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada (nº 78); es decir, el objeto elegido en cuanto es o no "ordenable" a Dios, el sumo Bien.

De aquí surge con evidencia la falsedad de ciertas "doctrinas" en Teología moral: dentro de un "teleologismo" subjetivista, la valoración de las consecuencias del acto (*consecuencialismo*) y la consideración de la proporción (*proporcionalismo*) que existiría entre el acto con sus efectos y entre los efectos entre sí, sólo afectaría a un llamado "orden pre-moral"; de modo que un acto opuesto a la ley moral natural objetiva podría ser moralmente admisible si la intención (subjetiva) se concentrara en un valor reputado decisivo *en la circunstancia*. Se comprende que se trata de una argumentación sutil y sofística que elude la verdadera fuente de la moralidad constituida por el *objeto elegido* en cuanto ordenable o no a Dios. Por tanto, como enseña el Papa, los actos intrínsecamente malos *existen*. A tal punto rectifica Juan Pablo II este error tan difundido, que es muy significativa su inmediata valoración del martirio, aceptado por aquellos que son fieles a la recta doctrina.

## 2. "NO OS CONFORMEIS A LA MENTALIDAD DE ESTE MUNDO"

Retorna la cuestión fundamental: la relación entre libertad y verdad porque el bien de la persona "consiste en *estar* en la Verdad y en *realizar* la Verdad" (nº 84): el mundo contemporáneo en gran parte ha perdido el vínculo entre Verdad, Bien y libertad, concluyendo por eso en total *relativismo*. El sucesor de Pedro pone las cosas en su lugar: la verdadera respuesta está en Cristo Crucificado. La libertad de la creatura es libertad *donada*; libertad que ha necesitado ser liberada y Cristo es su libertador. A la luz de esta afirmación se descubre un vínculo más profundo entre fe y

moral a menudo enfrentadas entre muchos cristianos de hoy; el Papa cree necesario recordarnos el contenido moral que tiene la fe y reclamarnos el testimonio coherente de vida (nº 89). Este testimonio que nos conduce al total don de nosotros mismos, alcanza su grado supremo en el *martirio* que, en este caso, es la exaltación suprema y la confirmación concreta de la "inviolabilidad del orden moral" (nº 92) testimonio de la verdad moral.

El Santo Padre se hace cargo de la reacción suscitada por la recta doctrina de la Iglesia, a la que se atribuye una "intransigencia intolerable" (nº 95); sin embargo, insiste en recordar que "ante las exigencias morales somos todos absolutamente iguales" (nº 96). Hoy, inmediatamente después de la caída del totalitarismo marxista en los países del Este, "existe un riesgo no menos grave". Se trata de "*el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético*, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad"; siendo así, "una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia" (nº 101). Pero "incluso en las situaciones más difíciles, el hombre debe observar la norma moral" aunque sea a costa del martirio (nº 102); la Iglesia por su parte, desde su mismo origen, está llamada a la evangelización siempre nueva; hoy, frente a "una decadencia u oscurecimiento del sentido moral" (nº 106) comporta también una "propuesta moral" (nº 107). En especial es una llamada y exhortación a "la vida de santidad" que constituye el camino "más simple y fascinante" ejemplificada por los santos y, eminentemente, por la Virgen María. La Encíclica concluye con la invocación a Nuestra Señora, porque "Maria es signo luminoso y ejemplo preclaro de vida moral" (nº 120).

## 3. LA ENSEÑANZA ESENCIAL, LOS PROFESORES DE TEOLOGÍA Y LOS DEBERES DE LOS PASTORES

Ahora es conveniente volver a transitar el camino recorrido. La docencia esencial del Santo Padre en el ámbito de la moral es clara: supuesta una antropología realista que enseña que la persona es unidad sustancial de alma y cuerpo, el *acto libre* es expresión de la *verdad* del ser bajo su formalidad de *bien*; por eso la fuente de la moralidad, sin dejar de asumir la intención subjetiva y las circunstancias, reside en el objeto racionalmente elegido por la voluntad deliberada, el cual (objeto) es "ordenable" o no a Dios. Todo lo demás se sigue por añadidura de esta verdad esencial.

Quien esto escribe sabe que *precisamente por haber transmitido la recta doctrina en moral, algunos catedráticos fueron separados de la enseñanza*. La presente Carta, sin embargo, ha venido a respaldar y a *confirmar* a quienes se han mantenido fieles al Magisterio y al Papa. Los profesores de Teología Moral y de filosofía Moral deben exponer, dice Juan Pablo II, "la doctrina de la Iglesia y dar, en el ejercicio de su ministerio, el ejemplo de un asentimiento leal, interno y externo, a la enseñanza del Magisterio sea en el campo del dogma como en el de la moral" (nº 110). Por supuesto que "los principios morales no son dependientes del momento histórico en el cual vienen a la luz" y del hecho de que algunos actúen contra la enseñanza del Magisterio "no se puede constituir un argumento válido para rechazar la verdad de las normas morales enseñadas por la Iglesia (nº 112).

En tema tan delicado, me limito a destacar las textuales palabras del Sumo Pontífice:

1) “son (...) los maestros auténticos, por estar dotados de la autoridad de Cristo” (nº 114, ediciones S. Pablo, p. 171).

2) “hoy volvemos a recordar (la importancia de la doctrina) con la autoridad del sucesor de Pedro”. Es necesaria la “*reafirmación de la universalidad e inmutabilidad de los mandamiento morales*, y en particular, de aquellos que prohíben siempre y sin excepción *los actos intrínsecamente malos*” (nº 115, p. 173).

3) Los Obispos tienen “el deber de *vigilar para que la Palabra de Dios sea enseñada fielmente* (nº 116, p. 173),

4) “Vigilar sobre la transmisión fiel de esta enseñanza moral y recurrir a las *MEDIDAS OPORTUNAS* para que los fieles sean *PRESERVADOS* de cualquier doctrina y teoría contraria” (nº 116, p. 173-174).

5) “las opiniones teológicas no constituyen la regla ni la norma de nuestra enseñanza” (ib., p. 174).

6) “Como obispos tenemos la obligación grave de vigilar *personalmente* para que la ‘sana doctrina’ (I Tim 1,10) de la fe la moral sea enseñada en nuestras diócesis” (ib., p. 174).

7) Respecto de las “instituciones católicas”, compete a los Obispos “en comunión con la Santa Sede, la función de reconocer, o retirar en casos de grave incoherencia, el apelativo de ‘católico’ a escuelas, universidades o clínicas, relacionadas con la Iglesia” (ib., p. 174).

Nosotros los seglares, miembros del rebaño sin autoridad, todo lo esperamos de Pedro y del Magisterio de la Iglesia. Por nosotros mismos, nada podemos aunque todo lo podemos en Aquel que nos conforta. A los Pastores, por los mismos motivos, les amamos en Cristo siempre y estamos siempre prontos a la obediencia en la comunión con Pedro. Al leer y meditar la *Veritatis splendor* nos quedamos expectantes. Somos sólo la Iglesia discente Pero sabemos leer. Y entendemos lo que leemos.

# CAPITULO VI

## ORDEN NATURAL, ORDEN MORAL
## Y VIDA DE LA GRACIA
## LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA *EVANGELIUM VITAE*[1]

Al considerar el trágico panorama moral del mundo contemporáneo, Juan Pablo II sostiene en la *Evangelium Vitae*, que estamos en "una peligrosísima crisis del sentido moral, que es cada vez más incapaz de distinguir entre el bien y el mal, incluso cuando está en juego el derecho fundamental a la vida. Ante una situación tan grave, se requiere más que nunca el valor de mirar de frente a la verdad y de *llamar a las cosas por su nombre*, sin ceder a compromisos de conveniencia o a la tentación de autoengaño" (nº 58).

Esta "peligrosísima crisis de sentido moral" ha provocado el oscurecimiento (no el aniquilamiento) del primer principio del orden moral que impide distinguir el bien y el mal; más profundamente ha conducido a la negación sofística del orden natural. Por eso es, hoy, absolutamente necesario retornar a los temas fundamentales que son, precisamente, los *supuestos filosófícos* últimos de la *Evangelium vitae*. He leído y escuchado personalmente a quienes sostienen, como un desafío, que no existe el orden natural, y más aún, que ni siquiera debe mentarse "lo natural" o "la naturaleza", expresiones que carecerían de sentido. Sin embargo, orden natural, derecho natural, ley natural y conciencia moral, constituyen los cimientos filosóficos de la *Evangelium vitae* (nº. 2, 62, 65, 70, 71,72, 73, 77, 82, 90, 96), Por eso es menester volverlos a pensar.

### 1. LO NATURAL, LA NATURALEZA Y EL SER CONTINGENTE

Cuando en el lenguaje cotidiano utilizamos expresiones como "esto es lo natural", o "¡qué natural!", o indicamos por el contrario, que tal acción es "antinatural", implícitamente señalamos a *lo que hay*, lo que existe o, si se quiere, a la *misma realidad emergente*, que es el significado que le dieron los presocráticos: *physis*. Trátase, pues, del *arjé* en cuanto principio de ser o también aquello de lo cual algo procede. Aunque esta afirmación menta lo que es consabido por nosotros, es menester volver a decirlo. Es, propiamente, la sustancia de las cosas en cuanto cosas, es decir, en cuanto entes. Simultáneamente, la naturaleza no es sólo *acto de ser*, sino principio de operaciones; en tal caso, la expresión *naturaleza* del lenguaje cotidiano señala también las *inclinaciones* y *operaciones* de las sustancias, sean inanimadas (afinidad), sean sensitivas (apetito), sean intelectuales (voluntad). Por tanto, "lo natural" es el acto de ser tanto en sí mismo cuanto en sus operaciones. El término *orden* introduce un elemento nuevo desde que no es sustancial, sino accidente de relación entre naturalezas. Y así queda abierta la cuestión de si existe y cómo existe un "orden natural" al que alude la *Evangelium vitae* cuando utiliza las expresiones "ley natural" o "ley moral".

La naturaleza es, pues, "lo que hay", la totalidad de las sustancias y sus operaciones: lo que "tiene" ser, es decir, el ente que de él participa porque *no es* su *esse*. Y como el acto de ser se encuentra participado en el ente, ha de ser causado por

---

[1] Relación expuesta en la Vecchia Aula del Sinodo (Vaticano) en la Pontificia Academia Pro Vita, en su IIª asamblea general, el 20 de noviembre de 1995. El texto italiano apareció en el volumen de la Academia, *La causa della vita*, p. 61-74, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996.

Aquél a quien conviene el ser esencialmente (*Esse subsistens*)[2]; pero causar el acto de ser en otro es la *creación*, que nada supone porque entre el ser y la nada no hay medio alguno; luego, el *ens* por participación (todo ente) es la naturaleza que se sitúa entre la Nada y el Ser absoluto. Descubrimos ahora que la *physis* de la filosofía cristiana no sólo es naturaleza creada sino que, por serlo, es el *ens contingens* o simplemente, el ser creado. Luego, el término *natura*, que sólo impropiamente se predica de Dios, designa todo el ser creado que, como tal, es principio de operaciones, ya se trate de las afinidades de los inorgánicos, ya de los apetitos de los seres vivos, ya de las voliciones de los seres racionales. Tal es la naturaleza como acto de ser participado (acto primero) y también como principio de toda operación (acto segundo). Éste es el supuesto metafísico último subyacente en la *Evangelium vitae* y el que nos permite preguntarnos por la existencia del orden natural.

## 2. EL ORDEN NATURAL U ORDEN METAFíSICO

Las naturalezas (los entes) constituyen una suerte de "tejido" porque entre ellas existe una *relación* que es, precisamente, el orden. El orden se dice ya de los seres ordenados, ya de la misma ordenación; respecto de lo primero, existe el orden si los entes son reales, varios, desiguales y distintos y convienen en algo; respecto de lo segundo, se requiere algo primero respecto de los entes ordenados y por el cual vengan a constituir una serie por su mayor o menor aproximación al primero. De ahí que el P. Santiago Ramírez, comentando *De potentia* q. 7 a.11, haya definido el orden como "la relación de muchos distintos y desiguales que, simultáneamente, convienen en algo uno y primero, según anterioridad y posterioridad, o según más o menos"[3]. Al orden corresponden, por tanto, los tres modos de la analogía, aunque principalmente la de atribución intrínseca *ad unum et ab uno*; luego, la naturaleza, como ya lo había sostenido Aristóteles[4], es causa del orden que se predica de cada una de las causas metafísicas y simultáneamente, de la mutua relación de todas ellas; por eso, la causa eficiente y la causa final influyen en el efecto moviendo (*in movendo*) y la formal y material en su ser (*in essendo*); las dos primeras son causas en el *fieri* y las segundas en el *esse*; pero el fin es la primera causa y, a su vez, causa la causalidad de todas las causas[5]. El todo es lo ordenado y la *relatio realis* de los entes-finitos-creados es el *orden*; se comprende que todo obrar libre, para que sea recto, deberá proceder de acuerdo con el orden natural u orden metafísico, exigencia originaria presupuesta tanto en la *Evangelium vitae* como en la *Veritatis splendor*. Si la naturaleza es el acto de ser y todo ente se ordena a su última perfección que es la operación, todo ente se ordena a su operación; pero mientras los inorgánicos y los vivientes no son actuantes, sino actuados, sólo la creatura racional (el hombre) tiene dominio de su acto y *se* actúa libremente; de donde se sigue que todas las naturalezas pre-humanas se ordenan al hombre que sabe *que es* y sabe del *ser*. En la persona humana todo el orden anterior se hace presente y el orden natural es ahora, *orden natural humano*; de este modo, las operaciones de la persona (que suponen su unidad, unicidad e identidad) son operaciones del todo subsistente que ella es: las operaciones orgánicas connotan inmediatamente el cuerpo y las inorgánicas el alma, aunque, mediatamente, remiten al todo-operante que es la persona. El alma comunica al cuerpo el mismo ser (*esse*) con

---

[2] Santo Tomás de Aquino, *Summ. theol.* 1 q. 44 a.1.
[3] S.M. Ramírez, O.P., *De ordine placita quaedam thomistica*, n. 39, Salmaticae 1953.
[4] Cfr. *Phy.* VIII 1:252 a 12.
[5] Cfr. S.M. Ramírez, O.P., *op. cit.*, n. 511.

el que ella subsiste y del alma y el cuerpo se constituye el todo subsistente, de tal modo que puede decirse que el ser que tiene todo el compuesto es, también, el ser del alma. Su unidad es tal, que el cuerpo es cuerpo por el alma que es acto primero, el cual se dice primero por relación a la operación, que es acto segundo. Además, el todo de la persona supone la materia, o sea este cuerpo, y la forma confiere a la materia sus grados de perfección; por eso, en la persona se implican todos los grados de perfección de la materia; de modo que la estructura metafísica de la persona *implica todos los grados del orden natural*. El ápice del orden natural lo ocupa la persona que es de naturaleza intelectiva en virtud de sus potencias inorgánicas, sea la que tiene por objeto necesario el *ser* (la inteligencia), sea la que tiene por objeto necesario el *bien* (la voluntad). Por la primera sabe, con saber inicial ineliminable, que el ser es y el no-ser no-es (primer principio del orden especulativo) y por la segunda quiere el bien con un querer inicial ineliminable por el cual siempre sabe que hay que obrar el bien (primer principio del orden práctico o “sentido moral”). Tal es “lo natural” a que aludía al comienzo: *todo proceso según la naturaleza*, desde los inorgánicos hasta la perfección de la persona. Así, será natural (en el orden biológico) el proceso de las audición o de la digestión; es natural (en el orden psicológico) el proceso de la memoria sensible; es natural el proceso de la generación desde el encuentro de los gametos masculino y femenino hasta el alumbramiento; es natural que la generación provenga del acto sexual como entrega mutua de varón y varona y será antinatural cualquier alteración del proceso; y como la persona es la culminación y la perfección de la naturaleza, todo procedimiento antinatural será siempre contrario a la persona humana. A su vez, si el ser, ya en sí mismo, ya en su formalidad de bien, se devela en el presente de la conciencia (ápice de la persona humana) descubrimos que la persona tiene una capacidad infinita de ser y de bien; es el estado *meta-natural* de la persona que, en cuanto tal, se orienta a Dios-Persona como Ser Subsistente; por eso Santo Tomás decía, siguiendo a Ricardo de San Víctor, que la persona, en Dios, es la “existencia incomunicable de la naturaleza divina”[6]. De modo que todo el orden natural, allende la persona humana, tiene su fundamento en la Persona Infinita.

## 3. DEL ORDEN NATURAL AL ORDEN MORAL

Hemos pasado desde la consideración de la mera naturaleza al orden natural y desde éste a la persona humana (culminación del orden natural), la que en virtud de su estructura metafísica es, en cierto modo, meta-natural porque no encuentra un objeto adecuado a su infinita capacidad de pensar y de querer que sólo se sacia en Dios, el Tu infinito, hacia Quien debe orientar cada opción en el tiempo. Esto inaugura una *nueva realidad* que no es ya la mera naturaleza (acto de ser) ni el orden metafísico o natural, sino la relación de las operaciones libres de la persona respecto del Ser absoluto querido en su razón de Bien. No se trata, como dije, de la mera *fhysis*, tampoco de la relación real que es el orden natural, sino de una nueva relación que supone, próximamente, el orden real y remotamente, la misma naturaleza (o acto de ser); se trata de una relación *libre* entre la operación y su fin (orden de la libertad) que llamamos *orden moral*, que se distingue formal y realmente del orden natural. Pero este orden moral no existiría sin el orden metafísico y si no fuera espontánea e inicialmente conocido. Sólo porque el orden del ser existe (orden natural) la persona sabe, con saber inicial ineliminable que toda operación suya libre debe ordenarse al ser en su

[6] *Summa theol.* I q. 29 a.3 ad 2

razón de bien: "hay que operar el bien" (sentido moral). Ese es, por tanto, el orden moral que es, también, relación de toda la estructura de las operaciones humanas (de toda la persona) respecto del fin último tal como la recta razón lo ve cuando *ve* (y no puede no ver) la adecuación de cada operación al fin como bien. A esto alude la *Evangelium vitae* cuando recuerda el texto de Santo Tomás que dice que "la ley humana es tal en cuanto está conforme con la *recta razón* (n. 72). Se aprecia aquí el tránsito –en la persona- del orden natural al orden moral, formal y realmente distinto, pero *fundado* en el primero; por eso toda operación es moralmente buena cuando procede según el orden natural *preexistente* y toda operación es objetiva y moralmente mala cuando procede contra el orden natural. Puede decirse que *todo pecado es contra–natura*, aunque algunos son contrarios no sólo al orden natural, sino también a las leyes de la fisiología.

Esta triple distinción: naturaleza-orden natural-orden moral, evidenciada en la conciencia de la persona humana, constituye el fundamento filosófico de la *Evangelium vitae* y a él alude el Papa cuando, analizando los atentados actuales contra la vida, dice que "esta doctrina se fundamenta en la ley natural" (n. 62, 65). Más aún: hablando de la eutanasia como homicidio, señala que la violación del orden natural usurpa el poder de Dios Creador usándolo fatalmente para la injusticia y la muerte (n. 66). El hombre que tiene el señorío ministerial sobre el cosmos, lo destruye y lo degrada (n. 52).

## 4. LA "ANTICULTURA" DE LA MUERTE, COMO ANTICULTURA *CONTRA-NATURA*

Todo el orden natural culmina en la persona con la que se inaugura el orden de la libertad u orden moral. La persona como tal, enseñaba Rosmini, "es el derecho subsistente", hasta el punto que podemos decir que es la esencia del derecho y que la *vida* es el primero de todos sus derechos naturales. No me refiero aquí solamente a la vida somática sino a la vida total o del todo de la persona; en tal caso la persona (ente autoconsciente que sabe del ser y sabe de sí con un saber inicial ineliminable) participa del acto de ser (y de la vida) sin ser el acto de ser; por eso es causado por Quien no "tiene" sino que *es* el Ser y la Vida. De modo que la persona en cuanto derecho subsistente, tiene este don primero y a la vez lo *posee* como propio; es decir, como derecho suyo emergente del mismo orden natural. De ahí el carácter sagrado de la vida de la persona y su inviolabilidad esencial.

Sin embargo, cuando la *Evangelium vitae* analiza y denuncia los atentados contra la vida naciente y terminal, señala, al mismo tiempo, que tales actos, tanto en la conciencia individual como colectiva, tienden a perder el carácter de pecados y, paradójicamente, a asumir el papel de "derechos"; ante semejante situación contra-natura, el Papa se pregunta: "¿Cómo se ha podido llegar a una situación semejante?" (n. 11). Responde: "En el fondo hay una profunda crisis de la cultura, que engendra escepticismo en los fundamentos mismos del saber y de la ética". En efecto, llevado el inmanentismo moderno hasta sus ultimas consecuencias de la hoy llamada "postmodernidad" (que no es *post* porque se trata de lo mismo) se ha enfermado de muerte al lenguaje (sin verdad), a la razón, a la interpretación, al ser como fundamento y a la persona: respecto de lo primero, el análisis del significado del lenguaje proposicional sin contenido de verdad ha conducido a la sofistica contemporánea a sostener (contra la metafísica) que los filósofos no saben qué cuestión plantean antes de resolverla; pero resolverla es imposible porque el conocimiento (atado irremisiblemente a la verificación empírica), se trasmuta en la teoría de las

descripciones como funciones proposicionales *sin contenido de verdad*. No existe, por tanto, ni siquiera la posibilidad de hablar de un orden natural. Desde otra perspectiva, la razón objetiva iluminada por la evidencia del acto del ser, es reemplazada por una suerte de *ratio formalis* des-vinculada de lo real a la que se denomina "teoría crítica" que gira en el vacío y que, por eso, no es ni teoría ni crítica. Lo más que semejante "teoría", puede hacer es denunciar la totalidad del orden todavía existente (en el fondo, el orden natural) como "represión". Alguno ha optado por reemplazar esta singular *ratio* por una "razón libidinal" que erotizando la totalidad del cuerpo permite cierto "erotismo polimorfo".

Al no existir verdad ni lógica ni ontológica, la sofística actual ha intentado la reducción del conocimiento al trabajo, al lenguaje y al poder secular sobre la base del interés; de ahí que no se pueda ir más allá de una deducción lingüística de las categorías como condiciones subjetivas de toda interpretación de la realidad. La pretensión de percibir objetivamente el mundo es una ilusión sin sentido: sólo son posibles "interpretaciones" desde diversas perspectivas que nacen como exigencias meramente fisiológicas: no hay ser, no hay verdad, no hay bien. Y si el "discurso" no tiene ni debe tener ninguna referencia a un sujeto metafísico, puede eliminarse la conciencia subjetiva, En tal caso, no se trata ya de la muerte de Dios (palabra carente de sentido), sino de la inevitable muerte del hombre. La persona deja de ser el derecho subsistente (¿qué subsistencia?, ¿qué derecho?), dejando el campo allanado a una hermenéutica sin contenido, para la cual no hay verdad ni siquiera como mera descripción objetiva; sólo hay lugar para una no-verdad como "interpretación" emergente de la historicidad. Por eso una interpretación es ella misma otra interpretación ya que no existen verdades allende las interpretaciones; luego, es menester quitar y negar todo fundamento (proceso de des-fundamentación) para permitir la emergencia de un mundo "débil". Este "pensamiento débil" rompe las estructuras "aseguradoras" típicas del fundamentalismo que se atribuye al Papa; por tanto, sólo es admisible una hermenéutica nihilista que se propone la "erosión de las costumbres" en un pluralismo absoluto. Nada existe como no sea el relativismo escéptico y hablar, hoy, de "sentido moral" (como lo hace la *Evangelium vitae*) es, precisamente un sin-sentido represivo y oscurantista. En este contexto general de la mal llamada "postmodernidad" no queda más que una sofística que sólo propone opiniones sin verdad; en tal caso, ninguna opinión puede liberarse de la subjetividad y debemos afirmar que todas las opiniones son falsas. Si no hay verdad, tampoco hay opiniones y una por una carecen de verdad. En este mundo des-fundamentalizado no tiene sentido hablar de dignidad metafísica de la persona ("lugar" metafísico de la evidencia de la verdad del ser) y no es posible la verdadera cultura que supone y desarrolla la persona, la cual a su vez supone el orden del ser y el orden del bien o del obrar.

A la pseudocultura, que en verdad es una forma nueva de barbarie "civilizada", llama el Papa la "cultura de la muerte", fruto atroz que atribuye a la "profunda crisis de la cultura". De ahí la perpetua contradicción de esta "cultura de la muerte", que por un lado, proclama los "derechos humanos" y la defensa de la vida y, por otro, los somete a "su trágica negación"; de ahí que los derechos naturales de la persona queden reducidos a "un ejercicio retórico estéril" (n. 18).

De estas premisas puestas por el inmanentismo moderno y postmoderno se siguen las consecuencias que la *Evangelium vitae* señala: el escepticismo "en los fundamentos mismos del saber y de la ética", al cual deben sumarse las "diversas dificultades existenciales y relacionales" (n. 11), el consiguiente "eclipse" del valor de la vida, la primacía de la "eficiencia" sobre los valores humanos, las diversas formas de la

anticoncepción y del aborto, la mentalidad hedonista que subvierte el valor profundísimo de la sexualidad, la actitud prometeica del hombre que “se cree señor de la vida y de la muerte” (n. 15)., todo lo cual constituye una real “estructura de pecado” (n. 12). Y como ya dije, siendo todo pecado, pecado contra natura, esta pseudo cultura sofística es, irremediablemente, una anticultura contra-natura.

## 5. ORDEN NATURAL, ORDEN SOBRENATURAL Y CRISIS DEL “SENTIDO MORAL”

El filósofo cristiano no puede menos que advertir un misterio metafilosófico en esta cada vez más decidida guerra contra la naturaleza. La *Evangelium vitae* se asoma a este abismo cuando advierte: “Estamos ante un enorme y dramático choque entre el bien y el mal, la muerte y la vida. La “cultura de la muerte” y la cultura de la vida” (n. 28). Esto es así porque la negación del orden natural es una verdadera *usurpación* del poder de Dios en el mundo de hoy, especialmente en Occidente. En nuestro caso, no se trata de un mundo pagano precristiano, sino de un mundo *apóstata* que ha rechazado la gracia. El largo proceso de secularización en Occidente no es sólo un problema filosófico sino ante todo teológico, porque el rechazo de la gracia arruina y corrompe la naturaleza como naturaleza y hace más posibles los crímenes contra la vida. La gracia unida a la naturaleza (la gracia creada) es *elevante* y necesaria para todo acto salutífero, pero es también *sanante* o “medicinal” en cuanto es por Dios concedida como ayuda necesaria para la recta observancia del orden natural (ley natural). De ahí que el rechazo de la gracia sanante arruine y debilite la naturaleza aún para el cumplimiento del orden natural y funde una anticultura contra natura o “cultura de la muerte”.

Santo Tomás de Aquino, cuando se refiere a la esencia de la gracia, observa que, además del amor común de Dios a las creaturas que ha creado, con amor especial “eleva a la creatura racional por sobre su condición natural haciéndola participar del bien divino[7]. Esta verdadera “forma accidental del alma misma” (porque aquello que es sustancial en Dios, en el alma se produce accidentalmente por modo de participación) significa que la naturaleza divina participada produce una verdadera *nueva creación*[8]. En sentido contrario, el inmanentismo negador de la sacralidad de la persona en cuanto niega la naturaleza, rechaza también la gracia elevante y sanante, ya que no hay gracia sin naturaleza y la naturaleza sin la gracia es la raíz de la “cultura de la muerte” en sentido tanto natural cuanto sobrenatural. No en vano ha exclamado Chesterton: “Si queréis destruir la naturaleza, quitadle la gracia”.

Ante esta situación, que el Papa no duda en llamar “estructura de pecado”, los mismos fundamentos filosóficos aludidos por la *Evangelium vitae* y que he intentado señalar, son negados y en lo posible, destruidos. Tal es el caso de Occidente, en el cual grandes sectores sociales han perdido hasta cierto punto el “sentido moral” y erigido en “derechos” verdaderos delitos o anti-derechos, como el “derecho al propio cuerpo” de las abortistas o el “derecho a una muerte digna” de los partidarios de la eutanasia o el suicidio. Pero he dicho que se ha perdido “hasta cierto punto” el sentido moral” porque es imborrable de la conciencia humana el primer principio del orden moral: (”hay que obrar el bien”); pero sí pueden borrarse -porque la corrupción y la endeble naturaleza lo hacen posible- los principios secundarios en las obras particulares, ya que, en tal caso, la razón se encuentra impedida de aplicar los

---

[7] *Summa theol*, I-II q. 94 a. 4
[8] Cfr. *Summa theol.* I-II q. 110 a. 4

principios comunes a tales obras particulares[9]. Como el primer principio jamás se borra de la conciencia humana, podemos advertir una *inmensa hipocresía* farisaica subyacente en la actual sofística negadora del orden natural y expresión de la "cultura de la muerte". Este mundo de la inmanencia que ha rechazado, con el orden natural el orden moral y con éste la gracia sanante, ha perdido el sentido del misterio del dolor (n. 31), de la misma vida como tal (n. 32) y de su originalidad e inviolabilidad (nn. 34-40, 45), que se hace extensivo al cosmos como el "ambiente de vida" en el sentido del "jardín del mundo", del cual es el hombre el señor (n. 42). La encíclica detecta esta anticultura contra-natura en la negación de la naturaleza del acto de la generación que transmite a los hijos la imagen y semejanza de Dios (n. 43), y en todos los atentados contra la vida de la persona inocente, "señal evidente de una peligrosísima crisis del sentido moral" (nn. 57, 58, 62). He llamado *sofística* a la negación de la naturaleza, del orden natural y del orden moral, porque el inmanentismo moderno y postmoderno carece de interés por la verdad objetiva ausente de toda proposición, de todo lenguaje proposicional, de toda "interpretación", de toda "descripción" y, por tanto, de toda norma. Se trata de una invadente lógica sin *logos*, de un pensar sin ser, de una psicología sin alma, de una pseudoética sin normas, de un derecho sin lo justo.

## 6. "UNA MIRADA CONTEMPLATIVA" Y LAS CATACUMBAS DE HOY

Corresponde al filósofo cristiano, ante todo en cuanto filósofo, la crítica interna del proceso de inmanentización del pensamiento que ha terminado en la más radical negación de la vida; en cuanto cristiano, porque él sabe que no existe la gracia sin la naturaleza, comprende al mismo tiempo que así se llega a la negación más radical de la vida sobrenatural. Lo cual equivale a la negación de la integralidad de la vida. Esta crítica interna, en el plano natural, le hace comprender que no es posible una desfundamentación (como dice el postmodernismo) que logre anular la primera evidencia: la del ser como acto; la negación más radical (como la de Gorgias Leontino que niega el ser y niega el no-ser) no puede negarse como negación y aun ésta es posible porque es posible, es decir, como algo; la negación es pura retórica sofistica, ya que resulta ineludible lo algo presente al presente de la conciencia; y esto presente es el acto de ser que es acto de ser de todo ente. Así volvemos al punto inicial del pensamiento metafísico. Si lo algo se hace presente, este acto originario (saber originario) es lo apareciente en cuanto tal, a lo que al comienzo he llamado *naturaleza* como la misma realidad emergente. No hay otro camino para sacar al hombre de la sofística actual (que es propiamente una pseudo cultura contra-natura) que reconocer la *primacía del ser*, conocimiento primero y acto primero por el cual el hombre es hombre. De ahí que la negación sofistica del ser como acto no sea sólo una negación más o menos "académica", porque esta primera evidencia constituye el ápice de la vida de la persona que sabe, con saber originario, de sí y del ser y conoce su propio acto de ser y saberse; por eso el inmanentismo actual es opuesto a la vida humana no sólo al ser inteligible considerado en abstracto. De ahí que una "cultura de la vida", ha de comenzar por la restauración del pensamiento metafísico y la consiguiente primacía del ser sobre el pensar y del ser sobre el "tener". *La Evangelium vitae*, repitiendo una afirmación de la *Gaudium et spes*, insiste en afirmar la actual necesidad de "la primacía del ser sobre el tener" (n 98). Esta afirmación supone la primacía del ser o de la verdad del ser. En cuyo caso, la reflexión natural, desde que descubre que el acto de ser es

[9] Cfr. *Summa theol.* I-II q. 96 a. 6

participado en el ente, sabe que la Verdad absoluta a la que mira como objeto, es naturalmente inalcanzable; por eso, la verdadera filosofía permanece abierta, disponible, a la posibilidad de la gratuita revelación de Dios.. No le es posible ir más lejos. Pero esto es suficiente, sobre todo al filósofo cristiano, para comprender a fondo la afirmación del Santo Padre cuando, a la espera del genuino evangelio de la vida, sostiene que "urge ante todo *cultivar* en nosotros y en los demás, *una mirada contemplativa* (n.83). Esto no es posible, en el orden natural, sin la restauración de la metafísica y, en el orden sobrenatural, sin la fe en Cristo Salvador.

Debemos reconocer, sin embargo, que, por ahora, la reflexión metafísica está en el exilio o, peor aún, en una suerte de catacumbas espirituales frecuentemente cavadas dentro de instituciones culturales, universidades y casas de estudio, conquistadas por la sofística contemporánea que, al negar la luz de la verdad del ser, constituye el verdadero "oscurantismo" de nuestro tiempo anti-contemplativo.

La mirada contemplativa que nos pide el Papa en defensa de la vida nos permite reconocer que nuestras pobres fuerzas son como nada: "Es ciertamente enorme –dice Juan Pablo II- la desproporción que existe entre los medios, numerosos y potentes, con que cuentan quienes trabajan al servicio de la "cultura de la muerte" y los de que disponen los promotores de una "cultura de la vida y del amor" (n. 100). Este simple hecho nos permite afirmar, hoy, que la Iglesia Católica, como en tiempos de Tiberio, está en las catacumbas.

# CAPITULO VII

## EL”CRISTIANISMO” NO RELIGIOSO
## DE JOHN A. T. ROBINSON

### 1. El repudio del Dios vivo

En la segunda parte de *Los hermanos Karamásovi*, Dostoievski narra los terribles momentos en los cuales Cristo, que acaba de resucitar a una niña, es puesto en la cárcel. Tras Él va el Inquisidor quien le pregunta sin esperar respuesta: “¿Eres Tú? ¿Tú?”. Y agrega: “No contestes, calla. Además ¿qué podrías decir? De sobra sé lo que dirías. Y tampoco tienes derecho a añadir nada a lo que ya dijiste. ¿Por qué has venido a estorbarnos?”. En efecto, ¿qué podría decir hoy, el autor de las Escrituras? El “teólogo” secularizado, los teóricos de un Cristianismo no religioso o de un Cristianismo “ateo”, saben de sobre lo que el Señor diría y, además, le negarían de plano todo derecho a añadir nada. Y, sin embargo, el Señor que ha venido “de lo alto”, que acaba de hacer un milagro, no puede menos que *estorbar*. Quizá por eso, el gran Inquisidor, más adelante, le dice: “Tú objetaste que el hombre vive no sólo de pan. Pero ¿no sabes que en nombre de ese mismo pan terrenal se sublevará contra Ti el Espíritu de la tierra y luchará contigo y te vencerá, y todos irán tras él, exclamando: “¿Quién es semejante a esa bestia, que nos ha dado el fuego del Cielo?” ¿Sabes que pasarán los siglos y la humanidad proclamará, por la boca de su saber y de su ciencia, que no existe el crimen, y por consiguiente tampoco el pecado; que sólo hay hambrientos?”.

Dostoyevski parece haber intuido no solamente que la verdadera imagen del Señor sería alterada por la rebelión del espíritu de la Tierra (es decir, por la secularización), sino que *Él mismo* sería repudiado, porque el hombre que viva entera y auténticamente en la edad moderna -como dice Robinson- no puede no ser ateo. En semejante mundo en el cual ya no podemos decir quién es Dios, porque sólo mentarlo es reducirlo a categoría mitológica, el Señor, si volviera (y ha de volver seguramente) sería *el que viene a estorbar*. Y en efecto Él es el Gran Estorbo, en un mundo autosuficiente no religado a nadie.

#### a) *El Dios “en lo alto” o el Dios de “ahí fuera”*

Sin someter a crítica al inmanentismo moderno ni preguntar por las verdaderas causas de su desarrollo, los “teólogos” del ateismo “cristiano” se limitan a partir del *hecho* de la secularización, en cuyo seno no se puede ser sino ateo. Antes de *aceptar* el hecho, hay que interrogarse por qué, *sin entregarse* a él. En cambio, el obispo anglicano Robinson se limita a partir de este hecho: no es posible ni el concepto “antiguo” de Dios, ni la visión “tradicional” del Cristianismo; sin preguntarse por los motivos profundos de su propia crisis religiosa, decide que el secularismo, la ciencia, la técnica, nos imponen otra imagen del mundo y, en consecuencia, el Evangelio aparece hoy contaminado por una imagen “superada” del mundo.

Esto supone la necesidad de superar el lenguaje teológico de manera que nuestro actual modo de hablar de Dios sea comprensible para todos (una nueva imagen de Dios mismo) y por consiguiente, será menester cambiar también la imagen de Cristo, de su relación con los hombres, de la Iglesia y de la liturgia. La “antigua” concepción del Cristianismo, inmersa en un ambiente sobrenaturalista, deberá ser

ahora secular; y la supuesta heteronomía de la ley moral tendrá que ser autónoma y situacional. Meditemos este planteo básico a partir de las ideas centrales de Robinson que tomo de su libro: *Honest to God*, que cito por la traducción española *Honesto para con Dios* 8 (HD)[1].

Esta aceptación sin crítica del hecho del secularismo, pone en duda todo el edificio de la Iglesia "establecida". Por eso confiesa Robinson: "Empecé a descubrir que estaba poniendo en duda todo un conjunto de presuposiciones y que me sentía inclinado hacia otro conjunto diferente que los sustituía" (HD,45). Nos toca a nosotros analizar si el conjunto de nuevas nociones con las que piensa reemplazar las antiguas "presuposiciones" (como él dice) son tan válidas como las anteriores y aptas para llevar el mensaje del Evangelio al hombre de hoy. La primera es la noción misma de Dios: desde hace dos milenios, el mundo cristiano ha vivido de una imagen "mitológica" de Dios, difundida por San Lucas quien, al describir la Ascensión del Señor, lo hace "utilizando unos términos tan toscos como los de "haber sido elevado al cielo" y de estar allí sentado a la diestra del Altísimo" (HD, 31). Es decir que la imagen de Dios está ligada a las acciones de "subir" y "bajar". Si en el paganismo este subir y bajar situaba al Dios "ahí fuera" pero en un "fuera" físico, nosotros, los cristianos, habríamos aceptado a "un Dios que se halla 'afuera' en un sentido espiritual o metafísico" (HD, 34). Esta concepción de Dios, que Robinson, con notable carencia de penetración psicológica llama "burda", supone el empleo de un "lenguaje mitológico" que, por el otro extremo, ponía el infierno "debajo"; este lenguaje ha sido desvalorizado por la ciencia y la técnica, y es menester comenzar a pensar si semejante imagen no nos conduce a una negación de Dios; quizá sea necesario abandonar un ídolo semejante (el Dios de "ahí fuera") precisamente para que el cristianismo tenga algún significado en el próximo futuro. En esta encrucijada, Robinson, al darse cuenta de que no es él solo sino que son muchos los que han dejado de sentirse pecadores por pensar de esta manera, o por haber dejado de encontrar en la plegaria la enseñanza adecuada, cree que ya puede lanzarse a cambiar esta fastidiosa imagen del Dios que "sube" y que "baja", que nos mira desde "lo alto"; por eso, en su obra confluyen las influencias de Paul Tillich (Dios como "el fondo de todo ser"), de Dietrich Bonhoeffer (un "cristianismo sin religión") y de Rudolf Bultmann (demitologización del lenguaje evangélico y abandono de un orden sobrenatural que invade nuestro mundo). Si es así, corresponde desarrollar "una teología genuinamente laica" (HD, 53) que acoja la inevitable transformación de la manera habitual de pensar en Dios. Y aunque Robinson declara que nunca ha dudado de la verdad fundamental de la fe cristiana (enseguida veremos si realmente es así) lo que hay que cambiar es la expresión de la fe que posibilitará una "revolución copernicana" en teología. También corresponderá que, por nuestra parte, nos preguntemos si son independientes la fe y el modo de expresión de la fe. Si lo son,

---

[1] John A. T. Robinson, obispo de Woolwich, ha publicado varios libros. Para los fines de este breve estudio me ha parecido más que suficiente el que sigue siendo su libro principal: *Honest to God*, SCM Press, London, 1953, en su traducción española *Sincero para con Dios*, 223 páginas, trad. de E. G. Forsyth y E. Jiménez. Prólogo de Jean de la Croix Kaelin, O.P., Ediciones Ariel, Barcelona, 1967. Robinson se explayó quizá más en *The New reformation?*, SCM Press, London, 1967 y en *Exploration into God*, ib., 1967. Hay traducción castellana por la misma editorial Ariel, de ambos libros de Robinson (1969).

NOTA A LA NOTA 1: He leído en un libro y en declaraciones públicas de un "defroqué" argentino que sigue ejerciendo como párroco su sagrado ministerio, que su "formación" (como la de muchos de su generación) la debe a Karl Rahner y sobre todo, a la obra de Robinson. Como el hecho demostró que esa generación de "pastores" sigue en funciones bajo semejante influjo, me decidí a incluir en esta obra mi estudio sobre Robinson publicado hace casi veinticnco años en el volumen colectivo *La quimera del progresismo*, 387 pp., Col. Clásicos Contrarrevolucionarios, Buenos Aires, 1981.

entonces creo saber de antemano adónde conducirá esa "honestidad para con Dios" que consiste en seguir esta argumentación "a dondequiera que me lleve" (HD, 55).

Ante este ser mitológico (el Dios de "ahí fuera" y "en lo alto"), es menester reconocer que las clásicas vías para demostrar la existencia de Dios *presuponen*, para Robinson, que debe existir un ente que ya estaba "ahí fuera". Aunque Robinson ya está aplazado en filosofía, según él es necesario proceder a la inversa: Dios, en efecto, es la "realidad última" pero no como lo creía la "teología tradicional", es decir,. como "el Ser más alto" y externo a los demás seres, como la "parte más importante" (teología sobrenaturalista), sino como el fondo de nuestro ser (Tillich). Robinson atribuye esta imagen "esencialmente mitológica de Dios y de su relación con el mundo", a la Patrística, a la misma Biblia; de "eso" hemos vivido hasta hoy. La presencia histórica de Cristo es "objetivada" en una suerte de "operación supranatural" (HD, 66). Esta visión es mitológica porque es *religiosa*. Trátase de un Dios "suplefaltas", un "parachoques" típico de la actitud "religiosa" que nada tiene que ver con la actitud cristiana. El Dios de Robinson -que es el Dios de Bonhoeffer y de Freud- nos hace saber que podemos vivir *sin* Dios; al menos sin la hipótesis de Dios (HD, 72). De este modo es posible concluir que nada es verdad si lo dicho se funda en aquel "Dios" en quien nos hicieron creer en nuestra infancia; "la verdad es que toda esta manera de pensar es errónea, y que si un Ser así existiera, no sería sino el mismo Diablo" (HD, 77). Por eso, aunque no sepamos con qué hemos de reemplazar este hueco, es necesario convenir que "la vieja doctrina de la trascendencia no es más que la afirmación de una visión anticuada del mundo". Robinson aclara: "No tenemos pues, el menor propósito de cambiar la doctrina cristiana de Dios, sino procurar precisamente que no desaparezca junto con esta visión anticuada" (HD, 79) ¡sic!

### *b) Del "fondo de nuestro ser" a la "santidad" del mundo*

Para la "conceptualmente inadecuada" definición de Calcedonia, la figura de Cristo sugiere la convicción de que "Jesús era en realidad el Dios omnipotente paseándose sobre la faz de la tierra bajo un disfraz de hombre"; es decir, Él también "venía de fuera" sugiriendo la idea de cierta sustancia divina "sumergida en la carne para que ésta la recubra cual chocolate o papel plateado" (HD, 114-5). Quizá convenga afirmar que la "visita" de Dios a la tierra, por medio de "su Hijo", es mítica como un cuento de hadas. Tal imagen de Cristo sólo podría sobrevivir como mito. Aunque "la armazón mitológico-metafísica" puede proporcionarnos una cristología "ortodoxa", la verdad es -según Robinson- que el Nuevo testamento "nunca dice, pura y simplemente, que Jesús era Dios" (HD, 120); claro que por la Resurrección "Dios se entregó plenamente, completamente en el hombre Cristo Jesús" (HD, 123). Y aunque Jesús lleve a Dios en plenitud, nunca dice que *es* Dios. En verdad, repitiendo a Tillich, cuando Jesús ama hasta el fin, se une al fondo de su ser (HD, 125), donde Él y el Padre son uno y uno está en el otro. A su vez, este ser (Cristo) *enteramente para los demás* ("el hombre para los demás") *es* la verdadera trascendencia, al menos la trascendencia no-mitológica. Y así Cristo no es una "mezcla" de natural y sobrenatural (dice Robinson, con una torpeza teológica apenas creíble) sino el *más allá* en el centro y fondo de nuestra vida (HD, 129); entonces la Redención no es una suerte de "transacción" y "rescate" mitológico (el de un Ser que "descienda" de "arriba" como un *deus ex machina*); desgraciadamente, el lector de Robinson se queda sin saber en qué consiste. Al menos se entera de que la unión-en-el-amor como Fondo de nuestro ser, es el *cielo*, y la unión-en-la-alienación con el Fondo de nuestro ser, es el *infierno* (HD,

132-3).Todo esto sólo tiene sentido en la *secularización* total del Cristianismo, fuera de la equivoca y mitológica esfera de lo religioso. Luego, es menester afirmar un Cristianismo no religioso.

En tal caso, “lo religioso”, que siempre se presenta como lo contrario al “mundo”, a lo “secular”, es mitológico y no-cristiano. Según Robinson, esto cambia totalmente el sentido del culto por un lado y de la plegaria privada por otro. El lugar sagrado, lo religioso, es lo que no es común (profano); la Eucaristía, dominada por esta actitud religiosa, no es comida sagrada sino “servicio religioso”, a espaldas de la comunidad y del mundo. El culto “cristiano” no es un retirarse desde lo secular a la esfera de lo religioso, sino un abrirse a Cristo en lo común, en lo profano, en el mundo (HD, 143). Tampoco la liturgia es un rito “religioso”, sino la proclamación de lo sagrado en lo común. No hay, pues, un venir de “fuera” o un “bajar” desde “lo alto”, sino un abrirse-para-los-demás; no es trascendencia mitológica, sino trascender *en*, es decir, en la línea de la inmanencia del “mundo”. Es un culto sin religión (Bohoeffer) que ha de suprimir todo cuando separa al santuario de la sociedad dejando que toda la liturgia “hable el lenguaje del mundo que ha de ser transformado” (HD, 146). Por eso, si la Iglesia quiere salvarse de su total ruina, “debe descubrir y establecer una concepción diferente del culto “en una ausencia total de religión” (HD, 148).

No debemos acudir a la Iglesia para “hallar” en ella a Dios, ni debe pensarse en la plegaria privada como mera des-vinculación del mundo. Robinson rechaza la oración contemplativa que no entiende en absoluto; burlonamente declara no ser un “experto” en plegaria, y narra el complejo de inferioridad que sentía ante los que saben orar que, para él, son expertos en oración. Como él no es del “tipo orante”, ve el Seminario como un “verdadero laboratorio para la plegaría” (HD, 151); de eso hemos vivido porque nada era propuesto en su sustitución; ahora que se percibe la insatisfacción, ha llegado quizá la hora de una “espiritualidad laica”, algo “más terrestre”, algo “nuevo”, ya no “medieval”; esa oración no ha de ser posiblemente un “camino de perfección”, sino una *penetración en el mundo* para que, a través suyo, nos dirijamos a Dios, y no una “retirada” del mundo para “subir” hasta Él que está “en lo alto”. Tal sería el ritmo de la vinculación-desvinculación en la cual privaría el *hacer* sobre la contemplación. En verdad, la ineficacia de esta ultima sería sustituida por este vago “salir al encuentro”; en todo caso, el “retiro” vendría después, no antes, de la plegaria. Así, la plegaria que viene desde el Fondo de nuestro ser es *disposición* ... Con una vaguedad enervante, Robinson cree que la “meditación” puede ser una suerte de “experimento de laboratorio” (HD, 164); por eso la plegaria debería partir nada más que del “instante de gracia” que nos induce a rezar (HD, 165), momento de “liberación” en total ausencia de religión.

### ***c) El “amor” y una “ética de situación”***

En semejante perspectiva, así como debe desecharse la imagen de Dios que viene “de arriba” y “desde afuera”, del mismo modo debe considerarse la moralidad, dependiente de normas que “nos bajaron... del cielo”. Esta moralidad que viene de lo alto (Moisés recibiendo las Tablas de la Ley y nosotros, por eso recibiéndolas de segunda mano) ha entrado en crisis y la revolución que conlleva ya ha estallado. Es un hecho que Robinson no discute: “el vendaval de semejante revolución se ha trocado en temporal. Nuestra única tarea consiste, pues, en fijar correctamente su relación con la revolución” (HD, 172). Robinson no se arredra ante las advertencias de los partidarios de la objetividad moral, que llama “consternación vocinglera”; afirmado más

fuertemente que nunca en la secularización de Bonhoeffer, declara que hoy el cristianismo se identifica con la "vieja moralidad tradicional", lo cual no tendría importancia *si* esa moralidad fuera cristiana. Robinson, sin prueba alguna, sin citar textos ni fuentes de ninguna especie, declara que la moral enseñada tradicionalmente por los doctores de la Iglesia no es ni ha sido nunca cristiana porque ha sido supra-naturalista, normativa y objetiva, con objetividad de valor universal. Es evidente que Robinson no conoce las fuentes de la Teología moral en los doctores cristianos pues, si las conociera, no podría afirmar que "la relación suprema de esta manera de pensar es, sin duda alguna, el *corpus* de la teología moral del catolicismo romano, magnífico en su consistencia monolítica. Pero es una manera de pensar que informa e incluso enturbia la totalidad de la enseñanza ética de la Iglesia" (HD, 173). Robinson exige la anulación de la moral fundada en la noción de bien que "nos viene" de Dios; la anulación de la ley natural como norma objetiva e inmutable en su esencia, y sobre todo, sobrenaturalista. Rechazados estos caracteres de una moral supuestamente no-cristiana, es menester reinterpretar tanto la indisolubilidad del matrimonio, por ejemplo, como la inmutabilidad de las leyes de Dios. Respecto de lo primero, Robinson imagina que la tradición cree que detrás de las relaciones empíricas, únicas reales, "existen realidades invisibles"; a es categoría pertenece el matrimonio, cuya esencia "es una realidad metafísica o cuasi física, constituida por el sacramento, que perdura con absoluta independencia de la calidad real de la relación personal que une a los esposos..." (HD, 175). Esta sería la consecuencia de la visión "sobrenaturalista" de la vida que hace "imposible" el divorcio. El matrimonio, sostiene aviesamente, no sería sólo "indisoluble" sino "indeleble". Robinson se burla.

No conforme con esta afirmación, pretende que la indisolubilidad del vínculo matrimonial no tiene base alguna en el Nuevo Testamento. Esa posición "sobrenaturalista" y por tanto, dependiente de una visión "mitológica" de Dios, se funda "en el carácter absoluto de los mandamientos o ley de Dios". Pero las razones sobrenaturalistas han sido ya suprimidas, "carecen de fuerza" y de significación para *todo el mundo.* En consecuencia... esta ética destinada sólo al hombre religioso, tergiversaría las enseñanzas de Cristo, y quienes sostienen la indisolubilidad (y toda la visión sobrenaturalista) son "legalistas", es decir, los *fariseos* de hoy. Los moralistas cristianos que "aplican" la norma al caso particular, son los fariseos, para quienes vale más "la ley" que el hombre concreto. Este sofisma supone que la moral católica, por ejemplo, es heterónoma porque deriva "de fuera" sus principios, como hacían los fariseos (HD, 178, 181, 187). Entonces hay que buscar, con Tillich, en el fondo de nuestro ser -es decir, dentro- una ética no reservada solamente a los cristianos y a los "religiosos", ética que se hunde en la *situación* concreta singular, para la cual la única norma es el *amor*. Eso permitiría una "neocasuística" que repudia todas las prescripciones... menos el amor. Esta moral de situación radical aventa el hecho de que pueda haber cosas que siempre sean malas, pues el único mal es "la falta de amor". Para esta "nueva moralidad", el único mandamiento es el del amor, interpretando con sumo agravio para San Agustín su célebre frase, *dilige et quod vis fac* (HD, 190) porque sirve para justificar que basta *sentir* esa interna "teonomía" para ser enderezados a lo trascendente "en un mundo sin religión". Este camino es el encuentro con el otro y es, también la necesaria aparición de una Iglesia cada vez más *laica* (HD, 217).

## 2. El repudio del Dios de lo alto

### *a) La imagen de Dios*

Lo primero que repugna a Robinson es la “imagen” de Dios viniendo de “lo alto”, “bajando” para salvar al hombre, existiendo después “a la derecha” del Padre; este lenguaje sería, para el, un verdadero estorbo; por una suerte de abstracción los hombres siguen viviendo de esta imagen aunque sepan que no tiene sentido físico, sino “espiritual y metafísico” o sea sin valor; hay que terminar con este lenguaje mitológico y antropomórfico; de todos modos, esta noción de un Dios “fuera” es derribada de hecho por la ciencia y la técnica. Robinson pone de manifiesto una ignorancia inconmensurable de la naturaleza del hombre, pues en virtud de la unión sustancial de alma y cuerpo, la actitud religiosa del hombre no puede ser sino *figurativa*; cuando, por un deseo arbitrario de “espiritualizar” (que en realidad es deseo de “intelectualizar” abstractamente) la imagen de Dios, se elimina toda figura sensible, se cae en abstracciones religiosamente nulas. Del mismo modo, si se pretendiera una imagen de Dios estrictamente identificada con un ente material, se caería en un fetichismo primitivo. Ni angelismo ni animalismo. Toda imagen de Dios supone una representación *sensible* por medio de la cual el mundo se carga de significación espiritual. A su vez, esta imagen sensible es simbólica, y muestra que la relación del hombre con Dios es relación del cuerpo y del espíritu, de la totalidad del hombre. Por eso, aun cuando en el antiguo Testamento se prohíbe la representación de Yahvé que se comunica con el hombre por la palabra, como dice Brunner, “tampoco se debe olvidar que la palabra está esencialmente ligada a lo sensible y que no puede prescindir de expresiones figuradas. Si se pretendiera eliminar totalmente el lado sensible, nos veríamos reducidos al silencio”.[2] Por otra parte, en el Cristianismo, la Encarnación del Verbo, como anota Brunner, ha resuelto la peligrosidad de la imagen (que tiende a identificarse con la mera materia) manteniendo su absoluta necesidad, pues la representación del Señor -verdadero Dios y verdadero hombre- permite, en virtud de su humanidad, la representación “antropomórfica” sin que sea, por ello, mitológica. Por consiguiente, en virtud de la encarnación del hombre, será siempre imposible no pensar y representar a Dios como “en lo alto” y aun como siendo “fuera”. Por otra parte, lo de “fuera” como imagen en modo alguno suprime, sino que reafirma el modo de íntima presencia de Dios en la creatura. ¿Acaso el mismo Señor, por ejemplo, no dice a Pilato que no tendría poder alguno “si no te hubiese sido dado “de lo alto”´(Jn 19, 11). El Señor utiliza pues lenguaje “mitológico” (como dice Robinson) porque es hombre, y de otra manera nadie lo hubiese comprendido. Está bien decir que Dios está “en lo alto”, como está igualmente bien juntar las manos para orar, elevar los ojos al Cielo (como hizo también el Señor) y así sucesivamente. Robinson manifiesta una casi increíble ignorancia de la naturaleza humana, una utilización puramente “material” de las expresiones simbólicas y, en todo, una superficialidad total, proveniente de un ingenuo y radical empirismo.

El fin del “teísmo” proclamado por Robinson y el progresismo contemporáneo, no es sustituido con nada, porque, eliminadas las representaciones simbólicas de “lo alto”, de la “diestra” y otras semejantes, en virtud de la encarnación del espíritu humano que requiere la representación sensible, solamente se le ofrece el vacío. Por eso, la contraposiciòn de “lo religioso” y de lo cristiano es también absurda e imposible: ante

[2] *La Religión*, trad. de A. Ros, Herder, Barcelona, 1962, p. 165.

todo, porque lo religioso es una dimensión constitutiva del hombre (dependencia y religación del hombre con la Causa Suprema), y lo cristiano no es sino la Persona de Cristo (esencia del Cristianismo), que supone la naturaleza humano-religiosa. Aunque no todo lo religioso es cristiano, la *religatio* natural ha sido supuesta por Cristo salvador. Luego, lo cristiano contiene eminentemente la religiosidad humana y la lleva a su plenitud; precisamente porque no existe gracia sin naturaleza, y porque la gracia cura a la naturaleza también en cuanto naturaleza, lo religioso logra su plenitud en lo cristiano. Contraponer religión y cristianismo equivale a contraponer naturaleza y Gracia. Por fin, aclaremos con respecto a un Dios que viene de "fuera", que la expresión "de fuera" es invento de Robinson, y no ha sido utilizada jamás en las Escrituras.

### *b) No más "El que es", sino "el Fondo de nuestro ser*"

Desvalorizada la imagen tradicional de Dios, rechazada la idea de trascendencia pues el "más allá de" es también un exteriorismo mitológico, rechazado también el valor de la argumentación metafísica en la Teología, los caminos que quedan son muy pocos y muy pobres. La filosofía y la teología especulativa son concebidas como la "armazón mitológico-metafísica" y, por consiguiente, el obispo Robinson -que evidencia una ignorancia total de la metafísica y la teología tradicionales, a las que sin conocer, rechaza- no tiene con qué sustituirlas. Por eso su "teología" debe resolverse (y disolverse) en una utilización primaria de las Escrituras; es una suerte de "escriturismo", si se me permite la expresión. Por esa razón la distinción que Robinson hace entre la fe y la "expresión de la fe" carece de sentido, porque la *expresión*, hasta ahora inadecuada, debe acudir a conceptos filosóficos, y en este caso de una pobre o pésima filosofía. Dicho en otras palabras, es ineludible un modo de expresión de la fe, cierta "armazón" racional. Lo que Robinson rechaza, debe volver a introducirlo por la ventana.

Esta "ruptura con el pensamiento tradicional" que supone el abandono de una teología tradicional y su creencia en un "cielo localizado", le hace caer en puerilidades metafísicas, particularmente respecto de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Estas pruebas suponen que "Dios tanto podría existir como no existir" y que semejante Dios, al cabo de la argumentación, aparece como "un ente o ser 'fuera'" (HD, 59). Tal ente no sería Dios, sino un mero "pedazo de existencia". Entonces lo mejor es decir (con Tillich) que Dios es el *fondo de nuestro ser*. Robinson ignora que las pruebas tradicionales no suponen que Dios podría existir o no, sino que la contingencia del ser participado pone a la inteligencia en el horizonte del *Ipsum esse subsistens* y que esto no es un "fuera de", sino lo más íntimo del ser finito en cuanto *efecto*. Por tanto, al cabo del argumento no aparece Dios como un ser "fuera", sino como la causa *in causando* del *esse* mismo del efecto, y por eso, no "fuera de" sino produciendo lo más íntimo del ente finito. Dios en cuanto causa es, sí, el *fondo* de todo ser finito, siempre que por tal se entienda la presencia de la causa agente en el efecto, que, precisamente por su modo de presencia, no se confunde ontológicamente con él. ¡Es pues, innecesario comentar la expresión de que el Dios al que llegan las cinco vías es "un pedazo de existencia"!...

Eliminado así el Dios de Moisés y de los metafísicos (*El que Es*) por su carácter mitológico, por su reducción a la categoría de ídolo, es menester sustiuirlo con algo. El tal "algo" no es otra cosa que el vago, impreciso y pretendidamente sugeridor *fondo de nuestro ser* de Tillich. No se me pida que precise lo impreciso, que aclare lo que de por sí es oscuro y que distinga lo indistinto: el llamado "Dios en profundidad" no es un Ser

totalmente otro (HD, 85), sino cierta "infinita profundidad y el fondo inagotable de todo ser". La "infinita profundidad" no dice absolutamente nada, y mucho menos si equivale al "fondo inagotable de todo ser", porque semejante "fondo" sería inagotable pues ningún ente -en cuanto participado- agota el acto de ser; si no agota, el ser lo trasciende y la totalidad del ente es causada. Luego, el "fondo inagotable" menta el ente en cuanto efecto y por eso remite al Ser que es su propio acto de ser: es. el "ídolo" que Robinson, Tillich y Bonhoeffer acaban de expulsar. Imposible una incongruencia mayor, que procede como una serpiente que se come a sí misma por la cola. Entonces, la palabra Dios significa "la profundidad última de nuestro propio ser": caemos en la cuenta de que no podemos decidir si semejante Dios se distingue ontológicamente de la creatura. Este "fondo" que sustituye al Dios de Moisés y de los filósofos cristianos viene a comportarse como un ídolo sustitutivo. Quienes acuden a la mitología no son las Escrituras, ni los Padres, ni San Agustín, ni Santo Tomás, sino Tillich, Robinson y los progresistas: nada es más seguro, para caer en la mitología y la mitomanía, que intentar la sustitución de las verdades esenciales de la tradición. Quienes tenemos formación filosófica debemos hacer un esfuerzo doloroso para no reaccionar frente a expresiones como la "categoría de Dios", "experiencia en profundidad" y otras semejantes.

Ahora, gracias a la Teología Sistemática de Tillich y a los libros de Robinson, entre otros, nos hemos venido a enterar que Dios no ha sido ni es "íntimo", sino "exterior"; que la representación sensible y simbólica de Dios (normal en el hombre en cuanto hombre) de veras nos muestra a un Dios que "sube" y que "baja", siempre "fuera" o de por "fuera". Semejante Dios de "fuera" y semejante interpretación de la doctrina no resiste el menor análisis. Estos "teólogos" confunden el contacto de la cantidad dimensiva, propio de la presencia de un ente físico, con el contacto virtual propio de la presencia de un ser espiritual. Cuando tal ser supone una virtud infinita (en cuanto causa agente infinita) entonces es presente en todo ente, y no es "fuera" de todo ente. Si Dios es la Causa agente en cuanto creador del *esse* del ente físico finito, Él está íntimamente unido con el efecto. Como dice Santo Tomás: "puesto que Dios es el Ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio (...) pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas no sólo cuando por primera vez empìezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven (...) síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser. Pues bien, el ser es *lo más íntimo* de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que (...) es principio formal de cuanto hay en ellas. Por consiguiente, es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas"[3]. Esta presencia ontológica de Dios a su creatura (no de "fuera", sino íntimo) no supone una presencia noética o cognoscitiva; por eso, porque Robinson no lo sabe, no comprende las vías para probar su existencia; las vías o pruebas de la existencia de Dios *deben* demostrar su existencia "a posteriori", y aunque "a posteriori" lo sepamos, lo que sabemos, ya en el plano metafísico, ya en el plano sobrenatural, es que Dios no es "de fuera", sino *illud quod est magis intimum cuilibet*. Entonces ¿contra qué ídolo combaten Tillich y Robinson? Combaten contra un ídolo inexistente, y proponen, en lugar de Dios trascendente íntimo, un verdadero ídolo fabricado por su pésima filosofía.

[3] *S.Th*, I, 8, 1; cf. *Contra Gentes*, III, 68

### *c) Jesús ¿es Dios?*

Como los "instrumentos conceptuales" para explicar y exponer el dato de la fe son inadecuados, es necesario que los representantes de un "evangelio" sin cristianismo y de un cristianismo no-religioso ni sobrenaturalista, utilicen otros instrumentos conceptuales en sustitución de los antiguos. Por eso, ante el misterio de las dos naturalezas de Cristo, a Robinson no se le ocurre nada mejor que decir que la insistencia en el tema de las dos naturalezas produce la impresión del agua y del aceite con predominio de uno y otro alternativamente, (HD,113). De modo que, dejando sin explicar lo que la Teología había expuesto doctamente con "instrumentos conceptuales inadecuados", Robinson está huérfano de instrumentos conceptuales, que son menos que inadecuados porque no existen. Y así cae nuevamente en la ingenuidad de decir que el Cristo en el cual creemos (nosotros los "beatos" religiosos) "viene de fuera", como quien hizo un "viaje por el espacio y llegó a nuestro planeta en forma de hombre" (HD, 114). Claro, así la imagen de Cristo se vuelve mitológica por obra de Robinson, no de la tradición; y es lógico que este buen representante del progresismo no-teísta termine por preguntarse quién es Cristo, no para todo hombre, sino *para nosotros* (es decir, para él). Quizá la mejor respuesta sea la afirmación de Robinson de que el Nuevo Testamento "nunca dice, pura y simplemente, que Jesús era Dios" (HD, 120). Cuanto más, "Jesús era la expresión completa, el Verbo, de Dios" (HD 121). Dios reivindicó a aquel hombre por la resurrección; "Dios se entregó plenamente, completamente en el hombre Cristo Jesús" (HD, 123); pero lo cierto para Robinson es que "Jesús nunca pretende ser Dios en persona". Como se ve, el problema se pone cada vez más grave, ya que Robinson, suavemente y sin estridencias, produce la impresión de que puede dudarse de que Cristo sea Dios; en cuyo caso habrá simplemente que citar los numerosos textos en los cuales hay una explícita declaración de que Jesús es Dios.[4] También aquí se desliza un gravísimo problema respecto de la Trinidad, pues si Jesús era solamente "la expresión" de Dios-Padre, y por eso quienes lo rechazan, rechazan al Padre (HD, 123), se debe pensar que Cristo no se *identifica*, es decir, no es *uno* con el Padre.

Entonces, ¿quién es Cristo? Ahora, en sustitución de los misterios negados y de la expresión de los mismos en la Teología tradicional, debemos esperar que la respuesta sea más profunda, más rigurosa, más evangélica. Nada de eso: Cristo es el "hombre para los demás". Robinson agrega: "y esta 'nueva vida en el ser para los demás debido a la participación en el Ser de Jesús' *es* la trascendencia" (HD, 127). De pronto, el Obispo anglicano *parece* afirmar que Cristo es Dios cuando dice: "Cristo es hombre perfecto y Dios perfecto -no como una mezcla de aceite y agua, de natural y sobrenatural-, sino como la personificación, por la obediencia, del 'más allá en el centro de nuestra vida', de la trascendencia del amor" (HD 129). La desilusión del lector es máxima: un Ser, aunque sea el mismo Cristo, *no es* Dios sólo porque sea personificación -por obediencia, no por unicidad ontológica- de aquel vago "Fondo de nuestro ser"; para colmo, la trascendencia es eso mismo, y consiste, también, como en algunos existencialistas, en el ser-para-los demás. Es un modo de decir que la trascendencia es la inmanencia; por eso, si Cristo es "el hombre para los demás" en

---

[4] Aunque sea completamente innecesario para los conocedores de las Escrituras, los principales textos en los cuales Jesús se presenta a Sí mismo como Dios son los siguientes: *Cristo uno con el Padre e igual a Él*: Mt. 11, 27; Lc. 10, 22; Jn 1,1; 5, 8; 10, 30; 14, 9; 16 ,15; 17 ,10; 20, 28; Flp. 2,5 ss; Tt.2,13; Hech. 1,8; I Jn., 2.23; 5,10; *Dios unigénito* Jn, 1, 18; *Dios que rescató a su Iglesia por la sangre*: Hech. 20, 28, etcétera.

cuya virtud es Dios, entonces ese vago ente de que habla Robinson ni es Cristo ni es Dios. Después de leer estos lamentables textos, nos quedamos con una imagen vaga, empobrecida y blasfema de Cristo que nos hace recordar algunos textos de los gnósticos. Un nuevo mito ha sido formulado en sustitución del misterio cristiano: el del Hombre-para-los-demás. Todo lo cual implica que la distinción fundamental entre natural y sobrenatural ha desaparecido, pues lo "supra-natural", como dice Robinson en lenguaje confuso (porque lo supranatural no es lo sobrenatural en estricto lenguaje teológico) es el verdadero origen de nuestro lenguaje simbólico-mitológico. Se ha llegado aquí a una confusión máxima, resultado, sin duda, de esta autotitulada "teología genuinamente laica" (HD, 53).

### *d) De la negación de la oración a la ética de situación*

¡Qué paradoja! Combatiendo la imagen mitológica de un Cristo que viene de "fuera", que "baja" de lo "alto" para salvar a una suerte de insecto caído en un recipiente con agua del cual lo extrae con un dedo..., hemos venido a dar en una idea de Cristo verdaderamente "extrínseca", pues no se ve cómo realizar, en concreto, este ser-para-los-demás. Previamente al acto de trascendencia hacia los demás es preciso que Cristo sea interior, sin confundir su "venida" (como hace Robinson) con un modo de presencia por contacto de la cantidad dimensiva propio de los seres corpóreos; Cristo *viene* al hombre, pero no por modo de exterioridad corpórea sino por modo de inhabitación en él por la Gracia; de ahí que San Agustín dijera: "En el hombre interior habita Cristo, y en el hombre interior será renovado según la imagen de Dios"[5].

En esta "interpretación" del misterio cristiano sufren una alteración sustancial la liturgia, la oración y la vida moral. Respecto de la primera, cuando el culto se libera de lo religioso, pasa a ser una suerte de "escenificación" con "atuendo cristiano"; la oración, tomada en general, no puede ser "retiro" del mundo y contemplación sino lo contrario, es decir, compromiso con el mundo y con la acción. Los orantes contemplativos reciben la detestable calificación de "expertos en oración", rebajando la plegaria al grado de una cierta técnica. La "espiritualidad laica" de Robinson manifiesta una incomprensión total de la plegaria cristiana pues sugiere una primacía del hacer; la mejor oración es el abrirse al ser-para-los-demás que supone la eliminación del "espacio sagrado" de la oración y una primacía de la acción, en la cual la mejor oración es el abrirse al ser-para-los-demás que supone la eliminación del "espacio sagrado". Esta confusión total puede comprobarse en muchos textos como en el siguiente: "Mi experiencia personal es que estoy rezando de veras por la gente, agonizando con Dios por ellos, precisamente *cuando* salgo a su encuentro y realmente les doy mi alma entera (HD, 159); en cambio, la oración contemplativa "no me parece ser precisamente demasiado eficaz en la práctica". El pobre Robinson busca acción y sobre todo, *eficacia* mundana en la oración. Por eso cree que *primero* es la acción "eficaz". Agrega: "y no es sino *después* cuando se deja sentir la necesidad del retiro". Exactamente a la inversa del orden natural: el "después" aparece como una *consecuencia* de la acción, lo cual equivale a sostener un absurdo: que primero es la acción y después la contemplación. No existe hacer, y menos aún eficaz en el orden sobrenatural, sin la contemplación, es decir, sin la plegaria contemplativa y el retiro; solamente *después* tiene sentido y eficacia sobrenatural el hacer concreto.

---

[5] *In Ioannis Ev.,* t, 18,10

La oración supone el amor contemplativo, el compromiso total con Dios y el simultáneo desasimiento de todo. Santa Teresa, que era maestra consumada de la oración, así lo enseñaba y practicaba; por eso estaba a infinita distancia de ser una "experta en oración". Estas reflexiones suponen la distinción entre orden sobrenatural y orden natural, que en Robinson aparecen confundidos y en algunos pasajes, totalmente negados. La oración, todo lo que Robinson llama "meditación", no es un mero "experimento de laboratorio", ni para orar debe esperarse el *kairós* inasible del "instante de gracia que nos induce a hincarnos de rodillas" (HD, 165) ... esperar un momento semejante sin la contemplación a la que se ha declarado ineficaz, es correr el riesgo cierto de creer sentimentalmente haberlo encontrado, cuando más lejos está el alma de la oración verdadera. En el fondo, la oración contemplativa es menos pretenciosa, es humilde, se efectúa sin sorpresivos "momentos" y puede ser el resultado de una ascesis heroica, cotidiana y silenciosa; sobre todo, más eficaz en el orden de la Gracia para el orante y para su prójimo.

Semejante actitud, tan lejana del Evangelio cuanto más pretende "interpretarlo", significa la ruptura con la ley moral concebida como norma permanente y válida en todo tiempo. Aceptar que la ley de Dios y sus mandamientos (entregados a Moisés desde "arriba" por un Dios que viene de "lo alto") son eternamente válidos, significa para Robinson la invasión sobrenaturalista de un Dios mitológico. El mejor ejemplo de esta rigidez normativa mitológica la encuentra en la Teología Moral del Catolicismo, que "enturbia la totalidad de la enseñanza de la ética de la Iglesia" (HD, 173). Sólo un legalismo farisaico ha podido pensar que en el Evangelio la ley nos viene de "fuera"; es menester que el amor encuentre el camino *en cada situación individual*. De ese modo Robinson, como muchos de nuestros modernistas, acepta una "ética de situación" absolutamente radical, "sin ninguna prescripción, excepto el amor". El valor objetivo de los actos libres no tiene sentido, y los ejemplos existentes en el Evangelio (como las palabras dirigidas al joven rico: "ve y vende lo que tienes") son interpretados como si tales ejemplos no supusieran el orden moral objetivo trascendente a la situación. Robinson no comprende que la variabilidad de la situación no elimina el valor invariable de la ley, y en este caso, la ley del amor. Precisamente porque reduce toda norma al amor inmediato hecho uno con la situación concreta, no puede saber ni explicarnos qué sea el amor mismo como precepto, y la "neocasuística" que él propone no pasa de ser una declaración sin sentido.

Lo verdadero es que, al desaparecer tanto la permanencia de la ley como su objetividad, queda justificado un relativismo absolutamente opuesto a la moral evangélica. Robinson repite, una vez más después de Kant, la acusación infundada de heteronomía de la ley en el Catolicismo. La verdad es exactamente la inversa, porque la ley natural (que es negada por Robinson) es una evidencia no heterónoma sino *interior* en cuanto conocimiento espontáneo de la participación en nosotros de la ley de Dios. Por eso es explicable que Robinson niegue la indisolubilidad del matrimonio... en nombre del amor cristiano!. Y así aparece, con aspecto serio y "cristiano" lo que tantas veces hemos oído a las gentes mundanas cuando nos oponemos al divorcio y a la inmoralidad: que nosotros somos "fariseos" tratando de asimilarnos a los doctores de la ley, que adheridos al sentido literal de la ley antigua rechazaban el mensaje de Cristo. El mensaje del Señor resulta para los teólogos no-teístas, una pobre e inmoral ética de la situación. Si ésta es la "interpretación" que hoy deberíamos tener de la Iglesia para que no desaparezca del mundo, no cabe duda alguna de que sería la mejor manera de eliminarla para siempre. Pero nosotros sabemos por la fe que estos intentos por hacerla desaparecer, estrechando más y más el ámbito de la "pequeña grey", son signos del triunfo final de la Santa Iglesia Católica.

El Cristo verdadero, el de los grandes santos y de los sencillos, el que se revela en la Tradición, en los Evangelios, y en el Magisterio, no es ni será solamente “un hombre para los demás”; sí será, como lo ha sido siempre, el *Gran Estorbo*. El Inquisidor de Dostoievski así lo intuye cuando le pregunta: “¿Eres Tú? ¿Tú?”, y tenso de rabia contenida, él, que es representante de un secularizado Cristianismo, le dice en Su cara: “¿Por qué has venido a estorbarnos?”

Sigamos, pues, adheridos, por la fe, por la esperanza y por el Amor, al Gran Estorbo, que es la única salvación de este mundo desquiciado.

# CAPITULO VIII

## LA DESGRACIA DE UN "TEÓLOGO FELIZ" Y UN (ANTI) MAGISTERIO PARALELO

Hace doce años –escribo en mayo de 2005- fue publicado en Bolonia el libro-reportaje del teólogo holandés Edward Schillebeeckx, *Soy un teólogo feliz*[1] El autor tenía entonces ochenta años de edad y gozaba de gran prestigio en el campo de la teología progresista. Yo conocía trabajos suyos y no hace mucho estudié y traté críticamente su obra sobre *Le mariage* (1966)[2]. El autor de la introducción, Roberto Gibellini, muestra lo esencial del método; las respuestas de Schillebeeckx contienen las líneas esenciales de su obra.

## I. El método de la experiencia histórico-crítica y un inexistente Concilio Vaticano II

El autor de la introducción distingue dos períodos: uno en el cual sigue "un tomismo abierto" pero ya caracterizado por el método histórico y el "perspectivismo gnoseológico" (1946-1967); otro en el cual, después del Concilio, abandona "el tomismo de escuela" y asume "las nuevas hermenéuticas" (estructuralistas) que le hacen plantearse el problema de la interpretación de los textos revelados en la mediación entre la *experiencia* humana actual y la *fe cristiana*. En el ambiente doctrinal de Scheliermacher y el más próximo de Bultmann, Fuchs, Hebeling, se supone que los evangelistas han tenido una *experiencia* a la que han *interpretado* y puesto por escrito; aunque el mensaje contenga una doctrina, el elemento esencial es la experiencia. Es decir que se traduce en "una historia cristiana de experiencia que continúa"; de modo que se trata de una mediación entre tradición bíblica (que es también experiencia) y nuestro mundo de experiencia: "experiencia de experiencias" (R. Gibellini, p. 8-9). Es lógico que Schillebeeck no considere la secularización como invalidante de la teología sino a la inversa: "la secularización re-sitúa el discurso teológico". Aunque no está mal ser "sinceros para con Dios" (Robinson), aquí se trata de aceptar el mundo secularizado como es y ser "sinceros para con el mundo" (p. 13).

Cedámosle ahora la palabra al eminente teólogo; paso por alto el aspecto autobiográfico y retengo sólo los datos esenciales de su formación: De Petter, Chenu, Congar, Schoonenberg, Rahner, Cerfaux ... Cuando fue a enseñar a Nimega, "traía yo, nos cuenta, una teología progresista"; no enseñaba "un cuerpo de doctrina" sino que analizaba la situación actual, la *historia* (experiencia) para descubrir en ella la acción de Dios (p. 32). En esa época publicó su voluminoso libro sobre la economía sacramental "contra la magia sacramental, contra el *ex opere operato*", "inspirado en la fenomenología". Schillebeeckx orienta en ese sentido su teología, acentuando la reflexión sobre la historia de la salvación... "concepto desconocido para los tomistas" (¿?); acepta, así, la influencia recíproca entre "su teología y las ciencias humanas (p.

[1] *Soy un teólogo feliz*, 163 pp. Entrevista con Franceso Strazzari, Introducción de Roberto Gibbellini, trad. De F. Páerez Miguel, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994

[2] Cfr. mi libro *Dos, una sola carne,* pág. 263-266, Gladius, Bs. As., 2005

37). No vale la penadiscutir aquí con el eminente teólogo la eficacia que de por sí tienen los sacramentos para producir la gracia, por ejemplo; su tesis tuvo larga influencia; he escuchado hace muchos años a ciertos sacerdotes y religiosas hablar despectivamente de la confusión entre sacramento y magia... con respecto a la Eucaristía. Así estaba preparado el eminente teólogo cuando se reunió el Concilio Vaticano II.

Schillebeeckx nos dice qué fue verdaderamente el Concilio en su concepción original y se fundamenta para ello en el discurso de apertura de Juan XXIII del día 11 de octubre de 1962.

El lector vuelve sobre sus pasos para estar seguro de que ha leído lo que ha leído. Dice: "fue un concilio liberal, que consagró los nuevos valores modernos de la democracia, de la tolerancia, de la libertad. Todas las grandes ideas de la revolución americana y .francesa, combatidas por generaciones de Papas; todos los valores democráticos fueron aceptados por el Concilio": lamenta que el Concilio no pudiera dar una respuesta íntegra "a los síntomas de cambio" que se advertían (p. 39). También alaba la critica a la sociedad del movimiento estudiantil del '68 (p. 50).

Otra característica: no fue el punto de partida de "una nueva Teología" porque ya estaba hecha y allí triunfaron los "teólogos que habían sido condenados… y cuya Teología triunfó en el Concilio" (p. 38). El otro elemento que triunfó era "el anticurialismo" de los Obispos venidos a Roma" (p. 43).

Pero lo realmente decisivo, según Schillebeeckx fue el discurso inaugural del Papa. Creo innecesario decir que las afirmaciones transcriptas son falsas de toda falsedad; no es necesario refutarlas; basta con hacer lo que muy pocos hacen: *leer, estudiar las actas del Concilio.* He hecho por mi cuenta una especie de encuesta y he llegado a la conclusión que unos y otros citan al concilio en diversas circunstancias, sin haber leído ni estudiado las constituciones, decretos y declaraciones. El eminente teólogo no dice la verdad sobre el concilio; parece más bien que es lo que él hubiese querido que declarase el Concilio. (cf. también p. 50).

Lo increíble es el recurso a la conferencia inaugural del beato Juan XXIII. Leámoslo: Juan XXIII dijo aquel día: el Concilio "tiene la finalidad de afirmar, una vez más, la *continuidad del Magisterio eclesiástico* para presentarlo de una forma excepcional a todos los hombres de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y la oportunidades de la Edad Moderna"[3]. Esto es exactamente lo que hicieron todos los Concilios desde Jerusalén al Vaticano II. Cuenta allí mismo el Papa la inspiración que tuvo el 25 de enero de 1959 y las consecuencias que se siguieron. Y respecto del Concilio reafirma: "que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiada y enseñada en forma cada vez más eficaz"; para ello es necesario "que la Iglesia no se separe del patrimonio sagrado de la verdad recibida de los padres. Pero al mismo tiempo, tiene que mirar al presente, considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno, que han abierto nuevas rutas al apostolado católico". Este mirar al presente y a las formas de vida del mundo moderno no significa el cambio de lo esencial del depósito sino lo contrario: su continuidad e invariabilidad va iluminando, transfigurando y salvando las formas de vida del presente; por eso dice el Papa: "quiere *transmitir la doctrina, pura e íntegra sin atenuaciones*"; se trata de la "correspondencia más perfecta con la *fidelidad* a la auténtica doctrina"; naturalmente (y así ha sido siempre y no puede ser de otro modo) que "una cosa es la sustancia del 'depositum fidei' ( ... ) y otra la manera como

[3] Cfr. este discurso en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones,* p. 745. Bibl. de Aut. Crist., Madrid, 1965; (el subrayado es mío).

se expresa"[4]. El júbilo del Papa se palpa en la conclusión. El beato Juan XXIII estaba lleno de esperanzas y en aquel primer momento el príncipe de este mundo preparaba todas sus armas para agostar, alterar y aniquilar los frutos del Concilio.

El Concilio de que habla Schillebeeckx *no existió jamás*, el Concilio liberal, democrático, "tolerante", que había consagrado tanto las ideas de la revolución francesa como "la aportación de los teólogos anteriormente condenados" *no existió jamás*.

## 2. Hechos y personas

El Concilio "moderno liberal" (p. 50), justamente cuando "ya asomaba la postmodernidad" empezaba a perder fuerza. Schilllebeeckx cuenta que su amigo Gustavo Gutiérrez había encontrado inspiración más "en los mensajes conciliares" que en los mismos textos. Después, el eminente teólogo narra los avatares del Consejo Pastoral holandés, que fue más allá del Concilio (p. 52), la aventura del *Catecismo;holandés*, el papel de "la reacción", la lucha entre curas y obispos, el "papismo preconciliar…" (p. 58).

Luego, los procesos de que fue objeto. En el primero (1968) Karl Rahner fue designado su abogado (*relator pro auctore*) con la obligación de silencio bajo pecado grave. Gracias a Rahner, la noticia del proceso apareció en *Le Monde*: interrogado Rahner durante tres horas en la Congregación para la doctrina de la fe, "el gran teólogo alemán" (como le llama Schillebeeckx) lo negó durante tres horas. Rahner llamó a su actitud "restricción mental" (p. 61). Después narra el eminente teólogo sus dos procesos posteriores (1979 y 1984). En ninguno fue condenado; en su narración muestra irónicamente su "pena" por la ignorancia de alguno de sus jueces (p. 64 ss.); pero siempre surge una figura por la que Schillebeeckx siente un rechazo visceral: el cardenal Joseph Ratzinger; parece que es "el único autorizado (dice irónicamente) para interpretar auténticamente el Concilio (p. 41-42), El mismo Ratzinger comunicó al eminente teólogo que "no hay lugar para el ministro extraordinario en la presidencia de la Eucaristía" como él sostiene; con cierta sorna dice; "la última palabra ha sido dicha, pero es la palabra de Ratzinger" (p. 67)[5].

## 3. Las tesis principales

### a) *La hermenéutica estructuralista*.

Confiesa Schillebeeckx que desde la década del 60/62, después de haber sostenido la evolución de los dogmas y la tradición, aplica la hermenéutica que se sigue de "la irrupción de las ciencias humanas" (p. 71); se trata de "la ciencia de la interpretación que indaga sobre los presupuestos de una interpretación"; en esa línea, "la palabra de Dios es *la palabra de los hombres* que hablan de Dios". No podemos decir que la Biblia *sea* la palabra de Dios, sino que "es sólo indirectamente la palabra de Dios" (p. 72); no es Dios quien lo ha dicho "sino los hombres que han contado *su*

[4] *Op. cit.*, p. 748-749.

[5] Reproduje la "Carta al P. Edward Schillebeeckx sobre el Ministerio" de la Congregación para la Doctrina de la fe, en *Filosofar Cristiano,* XI-XII, nº 21-24, p. 385-387, Córdoba, 1987/8

*experiencia* de la relación con Dios"; si la experiencia viene del Espíritu, entonces decimos que "la Biblia está inspirada" (p. 73).

Se trata entonces de una revelación *mediada* por la historia. Y así el método de la "experiencia" y a autonomía de lo terreno me pone de cara a la modernidad. Schilleeeckx no aceptaría que le dijéramos que ha negado la Revelación sobrenatural. Inmediatamente critica a Juan Pablo II porque el Papa niega la modernidad "con su proyecto de reevangelizar Europa"; para el eminente teólogo es un retorno a la "cristiandad premoderna" "no crítica" (p. 74); él prefiere hablar de modernidad y de postmodernidad "en las condiciones actuales, en las que el hombre es una estructura" (p. 75).

### *b) Participación (no creación), "estructura" trinitaria de Dios, Jesús, María, la "gran hermana".*

Se ha hablado mucho de "historia de la salvación" y Schillebeeckx cree que ha llegado la hora de replantearse el concepto de creación, porque cuando se dice "de la nada", no se dice nada. Me parece que el eminente teólogo no es fuerte en Metafísica pues propone en cambio *participación*; y el lector se pregunta si es posible hablar de participación eludiendo la noción de creación *ex nihilo* (Cfr. los libros del P. Fabro). Para Schillebeeckx "Cristo es la creación concentrada" (p. 83).

Al tener en cuenta la idea de interiorización y la experiencia de la contingencia en Sartre, Schillebeeckx dice con verdad que se da "a través de la exterioridad". Confieso que no entiendo bien el sentido de la expresión "creación concentrada"; sea como fuere, Dios se manifiesta en la creación pero *en la historia* (en el pueblo hebreo, en Jesús, en la Iglesia). El Cristianismo habla de Trinidad; pero Schillebeeckx dice que no comprende la especulación sobre la Trinidad: San Agustín. Santo Tomás, San Buenaventura, han racionalizado el misterio; es decir "no dicen nada sobre el misterio de Dios que sea aprovechable para la espiritualidad " (p. 88); en verdad, hablar de tres personas pone en peligro la Trinidad (triteísmo); para el eminente teólogo, "la Trinidad es el modo de Dios de ser Persona" (p. 85); no se trata de "tres personas en cuanto tales", sino de una *estructura trinitaria".*

La acusación contra San Agustín y Santo Tomás es injusta porque la doctrina sobre la Trinidad fundamenta en ellos la vida espiritual y la inhabitación de Dios en el alma; se entiende mucho menos una "estructura trinitaria" que el método adoptado no puede explicar.

Es interesante la tesis sobre el hombre imagen "vicaria de Dios" (p. 89); pero el panorama se oscurece cuando sostiene que la esencia de Dios es libertad absoluta; no porque no lo sea (el *Esse Subistens* es libertad imparticipada) sino porque no explica esa "pura gratuidad" a la que no tengo ningún acceso racional; por eso mismo, sostiene, "no se puede probar las existencia de Dios con argumentos racionales". Las cinco vías no sirven. Basta la gratuidad (p. 90). Pero entonces se oponen la razón y el dato revelado o, en el fondo se postula un terminismo sin salida. Ni el ateísmo ni el teísmo pueden probar nada porque ambos "pertenecen a la experiencia interpretativa de la realidad" (p. 92).

No hay argumentos que prueben la existencia de Dios: no hay tres Personas sino sólo "estructura trinitaria"; sólo queda la hermenéutica de la experiencia...

No puedo decir que todo sea gratuito si no pruebo que todo es don y don *ex-nihilo*. Sin embargo el teólogo holandés lo dice y, al referirse a la gracia sostiene que es la relación personal con Dios (p. 93); es decir, "la intersubjetividad entre el hombre-

criatura y Dios (p. 94). La santidad es, entonces, "la conciencia de la presencia" absoluta y gratuita de Dios" (p. 96). En ese sentido, también debe cambiar la mariología pues no es María la Madre de la Iglesia sino el Espíritu: María es, sí, "la gran hermana de todos los cristianos" (p. 98). Es lo que el eminente teólogo llama punto de vista "cristo-pneumatológico"

### c) *Paraíso, infierno, purgatorio, pecado original. Inexistencia de una ética cristiana. La homosexualidad por naturaleza*

Schillebeeckx niega que "la espiritualidad del alma hmana sea el fundamento de una vida más allá de la vida. Esta no es, en absoluto, una idea cristiana, es una idea griega" (p. 99). Es verdad que la espiritualidad e inmortalidad del alma eran conocidas por la filosofía griega (verdad natural); pero no por ser natural deja de ser fundamento de un allende esta vida, sino precisamente por eso. La revelación cristiana "limpió", purificó esa verdad natural integrándola (transfigurada) en el "ser nuevo" de la vida de la gracia. Parece haber aquí cierta desvalorización de la razón natural; cierto es que en el Nuevo Testamento no se habla de inmortalidad sino de resurrección; pero se la supone, precisamente como verdad natural. Por otra parte, en las Escrituras la inmortalidad alude a la supervivencia en la otra vida aunque no tiene el sentido de los argumentos de Platón y Aristóteles; podríamos decir que la inmortalidad personal incluida siempre (cf. Sab 4, 1) indica el *estado* del hombre en la otra vida; también alude al estar libre de la muerte por la resurrección. La idea de inmortalidad personal es inmensamente más rica en las Escrituras que en la filosofía griega (cf. II Tim 1, 10, Sab 1, 15). La desvalorización de la filosofía puede conducir a afirmaciones inexactas. La noción de inmortalidad derivada de la inmaterialidad del alma, conserva todo su valor ahora potenciado por la Revelación.

Para el eminente teólogo hay una asimetría entre las nociones de cielo e infierno. En verdad *sólo existe* el cielo; si hipotéticamente "existieran hombres malvados, en el sentido de definitivamente malvados, su muerte física sería el final de su existencia (¿!). Existe sólo el cielo". Para Schilleebeckx "no puede existir un infierno que sea el reverso de la alegría eterna del reino de Dios"; aún admitiendo que haya hombres que opten por el mal, "*el infierno no existe*" (p. 101). En cuanto al purgatorio, es sólo el *instante* de purificación o catarsis del primer encuentro con Dios (p. 103).

Estas afirmaciones reñidas totalmente con la ortodoxia católica, suponen una tesis sobre el pecado original. Para el eminente teólogo el pecado preexiste a nuestra voluntad y el Adán genesíaco "no es una persona histórica: es la humanidad entera" (p. 106). Pero... claro... "las nuevas teorías sobre el pecado original fueron condenadas por Roma. Ahora se prefiere callar" (p. 105). No es así: confronte el lector el *Catecismo de la Iglesia Católica* (¡no el Catecismo holandés!), nº 37, 55, 279, 379, 386-390, 1701, 1707, 1846. Detrás del Catecismo estaba la "inquisitorial" presencia del futuro Benedicto XVI.

Así como se desvaloriza la argumentación natural que prueba la espiritualidad del alma, del mismo modo se procede respecto de la ley moral natural (ética natural) que le permite afirmar a Schillebeeckx que "no existe una ética cristiana" (p. 107). La moral es "autónoma" y el cristiano puede vivirla "en un contexto religioso"... ; el "consenso" puede auxiliar para encontrar normas resdpecto de problemas como el

aborto y la eutanasia; pero “no hay revelación con respecto a la ética; ésta es un proceso humano”; no existe una moral cristiana (p. 108).

De modo que, con toda “naturalidad” esto se aplica a la homosexualidad como “problema humano”; no se trata de un vicio nefando; Schillebeeckx rechaza aquella carta de su sombra negra, el cardenal Ratzinger y afirma: “Hay homosexuales por naturaleza” (sic) (p. 109).

### *d) La cuestión de los ministerios: Contra el celibato sacerdotal y por la ordenación de mujeres*

El eminente teólogo holandés está convencido que las instituciones de la Iglesia son humanas e históricas y deben evolucionar: “son fruto de una evolución. El episcopado, el sacerdocio y el diaconado”: es decir, “son el fruto de una evolución lícita y positiva, pero no veo por qué no pueden cambiar” (p. 111).

El primer objetivo es nada menos que el ministerio petrino. Schilleebeckx se pregunta cómo puede ser ejercido: ¿un triunvirato? ¿un colegio? ¿un sínodo? La verdad es que siendo una cuestión histórica (recuérdese su método histórico-experimental) “está sujeta a cambios” (p. 112). Schilleebeckx ¡no se olvide! acude siempre a la sociología y a las “ciencias” humanas” y su conclusión es clara: “En el tiempo de las monarquías absolutas, esto aún se podía entender (se refiere al gobierno supremo del Papa *sin* colegio) pero ahora, en el tiempo de la democracia y del pluralismo, no” (loc. cit.). Esto es autoritarismo.

Lo mismo se diga sobre la jerarquía y las normas y el derecho canónico... “pero, cuando se comprueba que estas leyes no son aceptadas por los fieles porque son consideradas inhumanas, esas normas deben ser cambiadas”; así pues, “la estructura de la Iglesia debe ser desmitificada” (p. 113). El relativismo llega a sus últimas consecuencias y el “consenso” es como la fuente de la verdad y de los normas. Aquí nuevamente alude el eminente teólogo al Cardenal Ratzinger cuyo agustinismo tanto le molesta (p. 114).

Luego, la tríada obispos-presbíteros-diáconos, puede (al menos por ahora) mantenerse; pero la separación debe ser superada, aboliendo el celibato obligatorio de los sacerdotes (p. 116) y terminando con la “discriminación” de las mujeres que es puramente cultural; es menester “preparar al pueblo” para que acepte la ordenación sacerdotal de mujeres (p. 117).

Esta es una síntesis de la propia doctrina preparada por el eminente teólogo holandés.

## 4. La desgracia de un teólogo feliz”

### *a) Un (anti) magisterio paralelo*

El introductor de la obra que comento dice que los libros de Schileebeckx “representan la obra cristológica más ambiciosa y más creativa de nuestro siglo” (p. 10). El anónimo Prefacio dice de él que es “uno de los más grandes teólogos del siglo” (p. 17). El mismo Schilleebeckx trata de “grandes” a Rahner, Chenu, Congar (p. 28, 38)

todos "sospechosos" (p. 40) y varios más como Bultmann, Cerfaux y otros que son capaces de buscar "un camino totalmente nuevo".

Este conjunto de "grandes" teólogos en modo alguno pueden sustituir el magisterio. Dice el Concilio: "el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo"[6]; es decir, ha sido confiado "a los obispos, *en comunión con el sucesor de Pedro, el Obispo de Roma*"[7]. Todo cuanto se haga al margen o fuera del Magisterio cuya Cabeza es Pedro, no es magisterio; en todo caso es pseudo magisterio paralelo, o sea, inválido. La suma de las doctrinas de todos los ilustres y eminentes teólogos del mundo que se situaran al margen del Magisterio y de Pedro, constituyen un *anti-magisterio* paralelo. No digo nada original. Es la doctrina de siempre.

## *b) La desgracia de un "teólogo feliz"*

Después de lo que hemos leído sobre Dios "gratuidad" pura cuya existencia no puede probar la razón natural; que no existe una ética cristiana "sino sólo moral autónoma; que no tiene valor el tratado *De Trinitate* de los grandes (grandes de verdad) teólogos de la Iglesia, etc., extraña sobremanera que el eminente teólogo diga: "soy racional al ciento por ciento" y que la razón "debe usarse al cien por cien en el campo de la fe" (p. 122). Estamos de acuerdo en que es un gran peligro negar la razón humana... pero entonces no se entiende el rechazo de las grandes síntesis teológicas (San Agustín, Santo Tomás): "ahora sostiene Schilleebeckx, ya no existen"; él mismo dice no escribir "para la eternidad" sino "para el hombre de hoy, que se encuentra en una determinada situación histórica" (loc, cit.)

La Teología, por tanto, tiene *fecha*, es *contextual*. Esta "experiencia" histórica le ha permitido exponer lo que San Pío X habría llamado también hoy "un conglomerado de todas las herejías"[8]. No parece que pudiera ser ésta la causa de la felicidad del eminente teólogo. Dice, sin embargo: "en los dos aspectos de mi pensamiento teológico, el crítico y el constructivo, he querido testimoniar a los demás la esperanza y la alegría que hay en mí: ¡Soy verdaderamente un hombre feliz! (p. 124).

A mi modo de ver (el de un simple fiel obediente al Magisterio y a Pedro) el conjunto de tesis del *eminente* autor revelan la ominosa *desgracia* de este "teólogo feliz".

---

[6] Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 10.

[7] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 85; el subrrayado es mío.

[8] *Pascendi*, nº 11.

# CAPITULO IX

## VERDADERO Y FALSO ECUMENISMO

*"Yo soy rey. Yo para esto nací y para esto vine al mundo, a fin de dar testimonio a la Verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz" (Jn 18, 37).*
*"no hay salvación en ningún otro" (Act 4, 12).*

El problema del ecumenismo, aunque tenga antecedentes muy antiguos y lógicos en la historia de la Iglesia, fue considerado de modo sistemático por la declaración del Concilio Vaticano II Unitatis redintegratio (29.XI.1964) sin olvidar la importante Encíclica de Pío XI Mortalium animos de 1928. Es normal y corriente que aparezca como un tema de fe que debe ser considerado con criterio teológico. Sin embargo, el orden sobrenatural jamás contradice la naturaleza pues equivaldría a admitir contradicción entre la gracia y la naturaleza. Por eso, antes de tratar el tema sobrenatural del ecumenismo, es conveniente una exploración introductoria acerca del ecumenismo natural de la verdad; también habremos de considerar el diálogo como presupuesto y como consecuencia de la investigación. Creo que este esclarecimiento previo nos será útil para comprender el ecumenismo propuesto por la Iglesia Católica.

## I
## EL ECUMENISMO, VERDAD NATURAL

### 1. Unidad y unicidad de la verdad
### La perpetua memoria del ser

Ni el relativismo escéptico más radical puede escapar a una contradicción de origen porque, como advertía San Agustín contra los Académicos, al menos será siempre verdadero que no es posible conocer lo verdadero. Por debajo de esta contradicción existe lo incontradictorio que el buen sentido común (la sensatez cotidiana) da por supuesto en toda afirmación: "hoy no saldrá el sol", "te veré después", "te quiero mucho", "hasta mañana", etc.; este lenguaje cotidiano supone lo no contradictorio que siempre es pues todo lo que concibe nuestra inteligencia se resuelve en el ser: es decir, en el simple acto de existir. A este acto simple de existir no puede agregársele nada.

Hay una prae(s)entia inicial, originaria, que es la del ser, eso que "hay", anterior a las cosas, a los entes (entia); este acto primero implica una interioridad, la del yo singular sin la cual nada sería para nosotros "objeto"; es decir ob-iectum, lo que es allí "arrojado" ante mí y en mí porque es el yo quien sabe de él (del ser) y de sí mismo. Es una relación (o adecuación) a algo anterior, al ser del ente que precede a la verdad.

Digo que precede no porque lo verdadero no sea idéntico con el ser, sino porque la verdad agrega la relación del ser a la inteligencia. El ser es uno; no hay "otro" y su presencia al intelecto (verdad originaria y primera) es el des-ocultamiento del ser, es decir, de la verdad como lo develado a la conciencia. Por tanto, es ineludible no el "olvido" del ser sino la memoria perpetua del ser; por eso, pensar es pensar el ser del ente y la verdad es lo apareciente en total, ineludible al intelecto humano: "lo

verdadero, dice Santo Tomás, designa aquello a lo que tiende el intelecto"[1]. Por tanto, hay una adaequatio anterior a todo juicio, una praesentia habitual del ser a la inteligencia; toda inteligencia tiene capacidad para lo infinito[2]. La verdad, que es el ser en cuanto pensado, trasciende siempre al intelecto que la contempla; la verdad "añade" al ser la relación al intelecto. La expresión del escepticismo relativista: "yo tengo mi verdad, tú tienes la tuya..." es contradictoria y absurda. Nada más interior al hombre que la verdad, nada más trascendente a él que la verdad objetiva.

La verdad es una: manifiesta la unidad del ser que la inteligencia intuye; trasciende al sujeto que la piensa y es inmutable; la inmutabilidad ontológica funda la mutabilidad gnoseológica. Santo Tomás decía agudamente que hay cierta mutabilidad ya por parte del entendimiento, ya por parte del objeto: respecto del entendimiento, al variar el juicio sobre cosas que han variado; respecto de las cosas, al conservar el entendimiento el mismo juicio sobre cosas que han variado. Y así sucesivamente; hay pues cierta mudanza pero es nuestro intelecto el que muda, no la verdad[3]. No existe una mutabilidad "absoluta" porque entonces no sería posible sostener ni siquiera el relativismo; si no es relativo a nada es, al menos "absolutamente relativo" (sic).

La verdad es la unidad; expresa la misma unidad del ser; tiene también unicidad que es la cualidad de lo único; sólo existe una única verdad a la vez fundante y trascendente a los sujetos que la piensan.

## 2. Inmutabilidad y ecumenicidad de la verdad

La verdad, objeto necesario del intelecto humano, es como el ser, inagotable. La inagotabilidad y la trascendencia hacen posibles diversos caminos de búsqueda: es decir la pluralidad de los modos de investigación es posible por la unicidad y unidad de la verdad: no es posible un "pluralismo" absoluto que haría de cada investigación o búsqueda, un camino sin fin, una vía conducente a la nada. El pluralismo de la búsqueda es legítimo en virtud de la unidad y unicidad de la verdad. Por eso no toda búsqueda ha de llegar a buen fin; el error es posible y la inteligencia, humildemente, reanudará la búsqueda de la única verdad.

La pluralidad de la búsqueda se funda en la universalidad de la verdad. No me refiero aquí a la universalidad lógica ("el ser es idéntico a sí mismo") sino a la universalidad ontológica de la verdad interior y trascendente que podríamos llamar ecumenicidad de la verdad. En el plano filosófico empleamos el término "ecumenicidad" en el sentido derivado de la participación de la verdad ontológica en todo cuanto existe, luz de todo juicio. Por eso la verdad ecuménica, develada en la conciencia que sabe del ser y de sí misma, exige la radical humildad en la búsqueda de la verdad. La inteligencia no "pone" lo verdadero; lo verdadero se de-vela en ella y la trasciende.

Esta ecumenicidad de la verdad es presencia del ser intuido y, por eso, fuente del diálogo originario porque la verdad se muestra en la conciencia del yo y del tú; la verdad es dialógica porque en toda comunicación (como en toda proposición con contenido de verdad) el logos es logos de la verdad. A partir de la verdad interior y objetiva que es por naturaleza dialógica, se funda todo otro diálogo que podríamos llamar diálogo derivado posible a la luz de la verdad del ser.

Como resulta evidente, no son términos contradictorios sino implicados unicidad-unidad de la verdad y multiplicidad de caminos de búsqueda; ecumenicidad y

---

[1] *STh.*, I, 16, 1; *De Ver.*, I, 2.
[2] *STh.*, I, 76, 5 ad 4.
[3] *STh.*, I, 16, 8; *De Ver.*, I, 6.

trascendencia, diálogo originario y diálogo derivado. Esto es lo que nos revela el mismo orden natural: el ecumenismo verdadero.

### 3. Eclecticismo, relativismo y nihilismo, negación radical del ecumenismo y del diálogo natural

Existe simultáneamente un falso ecumenismo que, en el fondo, es la negación más radical de la ecumenicidad de la verdad.

El intento de acuerdo (no de síntesis) de resultados parciales sin referencia a la verdad objetiva y única, enmascara el escepticismo; por ello no es legítimo acudir o invocar la "universalidad" perenne de la verdad, si sólo se "combinan" aportes hasta contradictorios entre sí como ocurre en el poema de Empédocles (siglo III a.C.) o en la búsqueda de coincidencias y componendas en el eclecticismo tanto helenístico (siglo II a.C) como romano. En realidad, en el eclecticismo antiguo no es posible hablar de ecumenismo sino de sincretismo como suma extrínseca de opiniones, sin verdad objetiva y trascendente.

Esta actitud de componenda funda, en la modernidad, el conglomerado no-sintético de Victor Cousin (1792-1867) con elementos de la escuela escocesa, del cartesianismo y del hegelismo. Por eso tanto Cousin como sus sucesores derivaron al sincretismo que es una forma de negación no ya de la ecumenicidad de la verdad sino de la misma verdad en cuanto verdad.

La filosofía moderna derivó, por la absolutización de la ratio, de la experiencia y de la materia, al actual relativismo como nihilismo radical. La actual hermenéutica (que llamo hermenéutica de la Nada-nada) es lo contradictorio de la ecumenicidad de la verdad y cuando invoca la "universalidad" de sus teorías, acude a un falso ecumenismo. Sin verdad objetiva no hay ecumenicidad sino silencio, ausencia total de diálogo porque no es posible el logos sin ser, sin contenido. Ni ecumenicidad ni diálogo, sólo perpetuo conflicto y silencio ontológico.

La argumentación filosófico-natural distingue fácilmente el ecumenismo verdadero del falso y el diálogo real del silencio incomunicante.

## II
## EL ECUMENISMO SOBRENATURAL

### 1. Verdadero y falso ecumenismo *en la Mortalium animos* de Pío XI

El Concilio Vaticano II, al hablar de la universalidad de la Iglesia, se hace eco de la más antigua tradición expresada en las Confesiones de fe[4]; el tema puede seguirse en todos los Padres (desde los Apologetas hasta la Edad Media) y encontraremos, siempre la afirmación de la unidad de la Iglesia como un don de Dios que ha llamado a todos los hombres para hacerlos miembros de su Cuerpo[5].

[4] Cfr. Denzinger/Hünermann, *Enchiridium Symbolorum*, 3-5, Herder, Barcelona, 1999.
[5] Cfr. *Lumen Gentium* I, 7.

El Cuerpo Místico de Cristo es, por esencia, ecuménico; todo movimiento que tienda a restaurar la plenitud de la unidad de la Única Iglesia, de modo que todos sean uno "bajo un solo Pastor" debe llamarse ecuménico. El término oikouméne tiene el originario sentido de "tierra habitada", todo el mundo, pues oikéo significa habitar, residir, vivir; en la teología católica se alude a mucho más que a toda la tierra habitada: a toda la humanidad salvada por Cristo, a una comunidad sobrenatural perfecta que es la Iglesia verdadera. Las sucesivas rupturas históricas de aquella comunidad perfecta explican el anhelo ecuménico de la Iglesia Católica que no cesa de abrir sus brazos a los hijos pródigos para que vuelvan a la casa paterna y a todos los hombres del mundo.

Doy por conocido este tema, sobre todo en su aspecto histórico y vuelvo la atención al mundo contemporáneo y a los documentos esenciales. Existe un supuesto natural: la unidad y unicidad de la verdad, ningún derecho del error a la existencia y la ecumenicidad natural de la verdad interior y objetiva.

El primer documento sistemático es la encíclica Mortalium animos de Pío XI, promulgada el 6 de enero de 1928. Es sorprendente que sea una encíclica "olvidada" mientras se recuerdan sus otras cartas plenas de doctrina y decisión. El Papa de las misiones que tenía presente en altísimo grado el carácter misional de la Iglesia y la necesidad de la presencia de la Iglesia en todo el planeta, se ocupó con total coherencia del ecumenismo. Para Pío XI el tema se funde con el de la unidad de la Iglesia y responde también a la necesidad de corregir algunos falsos ecumenismos de la época como por ejemplo, un "pancristismo" que había aparecido y preanunciaba errores posteriores.

Pío XI reacciona ante algunos congresos sincretistas que los católicos no deben aprobar porque están fundados "en la falsa opinión (de que) todas las religiones son, con poca diferencia, buenas y laudables". En tales casos, no sólo yerran sino que, de hecho, "rechazan la verdadera religión" [6]. No se trata de "unir de cualquier manera"; la primera norma es tener presente que "ninguna religión puede ser verdadera fuera de aquella que se funda en la palabra revelada de Dios" y la única religión revelada es la Iglesia Católica, "sociedad perfecta externa y visible por su propia naturaleza" "bajo la guía de una sola Cabeza" (Mt 16, 18; Lc 22, 32, Jn 21, 15-17), siempre la misma[7]. Si la verdad es una y única, sólo una puede ser la comunidad perfecta; en el orden estrictamente sobrenatural y también histórico, sólo una y única puede ser revelada.

Ciertos movimientos ecuménicos sólo expresan un loable "deseo y una aspiración" aun no realizada pero niegan "la unidad de fe y gobierno, nota distintiva de la verdadera y única Iglesia de Cristo". En la medida en la cual se sostenga que de suyo o por su "naturaleza" la Iglesia está dividida en partes y sobre esta base se realicen Congresos, la Sede Apostólica no puede participar, no porque no pueda colaborar en esos intentos, sino porque no desea dar "autoridad a una falsa religión cristiana, totalmente ajena a la única y verdadera Iglesia de Cristo" [8]. La verdad revelada, en cuanto tal, no admite transacciones y la Iglesia Católica es la depositaria de la doctrina íntegra y sin errores.

No podrían formar una sola y misma comunidad de fieles los hombres "que defienden doctrinas contrarias; por ejemplo, los que afirman la sagrada Tradición como fuente genuina de la Revelación y los que la niegan"[9]. Entre diversas opiniones, la unidad de la Iglesia sólo puede nacer de "un solo magisterio, de una sola ley de creer y de una sola fe".

---

[6] *Mortalium animos*, nº 3.
[7] *Op. cit.*, nº 8.
[8] *Op. cit.*, nº 10.
[9] *Op. cit.*, nº 14.

Existe, es claro, un modo de unir a los cristianos: procurar "el retorno de los disidentes a la única y verdadera Iglesia de Cristo, de la cual un día desdichadamente se alejaron". Siendo el Cuerpo Místico, único, compacto y conexo (Ef 4, 15) lo mismo que su cuerpo físico, "necedad es decir que el cuerpo místico puede constar de miembros divididos y separados; y quien, pues, no está unido con él no es miembro suyo, ni está unido con su cabeza, que es Cristo (Ef 5, 30; 1, 22)[10]. El futuro Concilio Vaticano II y Juan Pablo II calificarán la comunión de los separados y disidentes de "cierta comunión imperfecta"[11]; los elementos dispersos en esas comunidades sólo existen juntos en su plenitud en la Iglesia Católica; es decir, el verdadero ecumenismo trata "de hacer crecer la comunión parcial existente entre los cristianos hacia la comunión plena en la verdad y en la caridad"[12]. esto se llama conversión.

Pío XI, desde la perspectiva de la comunión perfecta, no puede menos que clamar: "vuelvan, pues, al Padre común"; en la única Iglesia de Cristo "nadie vive y nadie persevera (mientras) no reconozca y acepte con obediencia la suprema autoridad de Pedro y de sus legítimos sucesores"; por eso, Pío XI llama: "Vuelvan, pues, a la Sede Apostólica, asentada en esta ciudad de Roma, que consagraron con su sangre ... San Pedro y San Pablo". Si aquellas comunidades imperfectas "imploran humildemente las luces del cielo, reconocerán, sin duda, a la verdadera Iglesia de Cristo, y entrarán por fin en su seno, unidos con Nos en perfecta caridad"[13]. En el retorno pleno, la ecumenicidad de la Iglesia alcanzará su plenitud en el tiempo, encaminándose siempre a la ecumenicidad absoluta del Cielo.

## 2. El verdadero ecumenismo en el Concilio Vaticano II

### *a) La recta doctrina*

Treinta y seis años más tarde, el 29 de noviembre de 1964, Pablo VI promulgó el decreto Unitatis redintegratio sobre el ecumenismo. El fin del Concilio es "promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos" puesto que es única la Iglesia fundada por Cristo; la actual división (escándalo y obstáculo) impresiona "como si Cristo mismo estuviera dividido". Según advertía Pío XI, todos, sin embargo, anhelan la Iglesia única y visible[14].

Primero debemos destacar la doctrina católica sobre el ecumenismo; en segundo lugar la práctica del mismo y, en tercer término considerar las comunidades separadas de Roma.

En cuanto a la doctrina, es claro que la Iglesia Católica es la comunidad perfecta, cuya unidad y unicidad fue establecida por Cristo (Jn 17, 21) quien confió a los apóstoles el oficio de enseñar, regir y santificar; de entre ellos destacó a Pedro para cuidar el único rebaño. De esta una y única Iglesia se han producido escisiones; nacieron comunidades que aun se nutren de la fe en Cristo y que, pese a la escisión tienen "alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia Católica"; pese a las

---

[10] *Op. cit.,* nº 16.
[11] *Lumen Gentium*, nº 15; Juan Pablo II, *Ut unum sint*, I, 11.
[12] *Ut unum sint,* I, 14.
[13] *Mortalium animos*, nº 17, 18 y 19.
[14] *Unitatis redintegratio proemium,* 1; cito por Concilio Vat. II, Constituciones, Decretos, declaraciones, Bibl. de Aut. Crist., Madrid, 1965.

discrepancias graves en doctrina, en disciplina y estructura “son reconocidos como hermanos en el Señor”[15]. Los hermanos separados “no gozan de aquella unidad”; “solamente por medio de la Iglesia Católica de Cristo (...) puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos”; el Señor entregó todos los bienes del Nuevo Testamento, “a un solo Colegio apostólico” que preside Pedro y constituyen un solo cuerpo.

Hoy, por inspiración del Espíritu Santo, existen intentos para “llegar a aquella plenitud de unidad”; para ello se trata de eliminar juicios, palabras, actos no conformes a la condición de los “hermanos separados” y de procurar el diálogo “entre peritos y técnicos”; todos “examinan su fidelidad a la voluntad de Cristo con relación a la Iglesia” (una y única) que “creemos subsiste indefectible en la Iglesia Católica”[16]. Así “guardando la unidad en lo necesario” es menester que todos observen “la debida libertad” y “practiquen en todo la caridad” reconociendo que tesoros procedentes del patrimonio común, “se encuentran en nuestros hermanos separados”.

En cuanto a la práctica del ecumenismo, dado que Cristo llama a la Iglesia peregrina a una perenne reforma, ésta tiene “una extraordinaria importancia ecuménica” cuyo camino es la conversión interior; pedimos perdón por nuestros pecados y nos esforzamos por llevar una vida más pura convencidos que conversión y santidad son “el alma de todo el movimiento ecuménico”[17]. Aunque las oraciones comunes son un medio eficaz, en cada caso “la autoridad episcopal local ha de determinar prudentemente el modo de obrar en concreto”; la formación de los sacerdotes adquiere gran importancia y la necesidad de exponer claramente toda la doctrina pues “nada es tan ajeno al ecumenismo como el falso irenismo que pretendiera desvirtuar la pureza de la doctrina católica y oscurecer su genuino y verdadero sentido”[18].

En cuanto a las comunidades separadas de la sede Apostólica, debemos distinguir las escisiones de Oriente y de Occidente (Reforma).

Respecto de las iglesias de Oriente no hay que olvidar la antigua unión fraterna de fe y vida sacramental, el tesoro litúrgico y el acuerdo en temas dogmáticos (Sma Trinidad, Encarnación, Virgen Madre) y apena recordar “la falta de comprensión y caridad” que motivó las separaciones; es aconsejable, por ello, alguna comunicación en funciones sagradas aprobándolo, como es lógico, la autoridad eclesiástica”[19]; por todo ello, el Concilio declara que todo aquel patrimonio “pertenece a la plena catolicidad y apostolicidad de la Iglesia” y cree que muchos orientales “viven ya en comunión perfecta con los hermanos que practican la tradición occidental”[20].

En cambio, con las comunidades occidentales (además de las discrepancias existentes entre ellas) respecto de la Iglesia Católica “hay discrepancias esenciales (...) de interpretación de la verdad revelada”[21]. A pesar de ellas, es posible un diálogo ecuménico en puntos básicos como la confesión de Cristo, la veneración de las Sagradas Escrituras, el sacramento del Bautismo, y surgen también dificultades grandes como la carencia del sacramento del Orden y la no conservación de “la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico”.

---

[15] *Unitatis redintegratio*, I, nº 3.
[16] *Op. cit.*, I, 4; el subrayado es mío.
[17] *Op. cit.*, II, nº 7 y 8.
[18] *Op. cit.*, nº 9, 10, 11; el subrayado es mío.
[19] *Op. cit,*, 3, nº 15.
[20] *Op. cit.*, II, 17 in fine
[21] *Op. cit.*, III, 19; el subrayado es mío.

Naturalmente, los fieles católicos tienen la obligación (absteniéndose de toda ligereza o celo imprudente) de que su acción ecuménica sea "plena y sinceramente católica, es decir, fiel a la verdad recibida (...) y conforme a la fe que siempre ha confesado la Iglesia Católica". El Concilio se declara sabedor que el propósito de reconciliación "en la unidad de la única Iglesia de Jesucristo excede las fuerzas y la capacidad humana"[22].

### *b) Balance y rechazo del falso ecumenismo*

Detengámonos en las primeras palabras del texto del decreto: Unitatis redintegratio; es decir, re-integración de la unidad de la verdadera y única Iglesia de Cristo; redintegratio significa también renovación porque la Iglesia está en renovación permanente de lo invariable; es acción de empezar de nuevo, de restablecimiento del Cuerpo; el verbo redintegrare significa renovar lo mismo, restablecer la unidad.

Se trata de uno de los fines del Concilio: la reintegración de la unidad preexistente de la Iglesia vulnerada (en la Iglesia peregrina) por aquellos que se han separado de Ella. La doctrina se mantiene intacta: "subsiste indefectible" como dice el texto en la única Iglesia verdadera que es la comunidad perfecta. Sólo dejándose iluminar y guiar por la misma Iglesia indefectible y por Pedro y sus sucesores, es posible el diálogo ecuménico en la Caridad de Cristo. Sin la unidad y unicidad de la Iglesia Católica no es posible el ecumenismo verdadero y fecundo.

Lo contradictorio del ecumenismo auténtico es velar aquellos temas esenciales que pueden hacer más difícil o imposible el diálogo; esto sería una falta de fe y de confianza (una suerte de temeroso escepticismo) que anula todo ecumenismo y toda unitatis redintegratio.

También son opuestos al verdadero ecumenismo los "acuerdos" que sólo confunden y constituyen "compromisos" equívocos: el único compromiso vinculante es con la verdad única de la Iglesia indefectible. Todo otro compromiso de equívoco "acomodo" denuncia falta de fe sobrenatural y, sobre todo, carencia de verdadero amor sobrenatural por los "hermanos separados".

Sería condenable una desfiguración (como decía San Pío X) de la doctrina esencial para lograr "acuerdos" que, en el fondo enmascaran un irenismo sincretista que "iguala" todas las religiones y olvida el mandato de Cristo.

## 3. Docencia, advertencias y precisiones de Juan XXIII y Pablo VI

Mientras tanto, es conveniente y reconfortante, recordar la docencia de los Papas Juan XXIII y Pablo VI que, entre 1961 y 1964, se refirieron al ecumenismo verdadero en diversas oportunidades.

En la Mater et Magistra (15.V.1961), al referirse a las relaciones de los católicos con los que tienen otra concepción del mundo, aprobando la colaboración leal, advierte: "procuren con sumo cuidado ser consecuentes consigo mismos para no descender a

[22] *Op. cit.*, III, 24; los subrayados son míos.

componendas que en algo causen detrimento a la integridad de la religión o de la moral"[23].

El hecho es que ante la humanidad, no aparece la Iglesia como una por profesar la misma fe, observar el mismo culto y obedecer a la misma autoridad; por eso, ve con buenos ojos los esfuerzos de diversos movimientos por restaurar la unidad querida por Cristo; esta unidad no sería ansiada si no la inspirara el Espíritu Santo, unidad que "no puede realizarse sino de acuerdo a lo que predijo Jesucristo que "habrá un solo redil y un solo pastor" (Jn 10, 16); es pues menester que todos reconozcan los caracteres de la verdadera Iglesia, la distingan de las demás iglesias y lleguen a convertirse en sus devotísimos hijos"[24].

En su gran Encíclica Pacem in Terris (11.IV.1963), al referirse favorablemente a la colaboración con los no católicos a los que llama "cristianos separados", advierte severamente: "los católicos procuren con sumo cuidado ser consecuentes consigo mismos para no descender a componendas que en algo causen detrimento a la integridad de la religión o de la moral". No pierde el hombre errado su dignidad de persona y merece nuestro amor; no así el error que debe ser rechazado[25]. Hoy, dice en otra ocasión, existen razones para creer en la restauración de la unidad: "es necesario que de ambos lados se preparen los caminos" con mutua caridad[26].

También Pablo VI, poco antes de la promulgación del decreto conciliar, se refirió al ecumenismo tanto en la alocución acerca de los fines del Concilio (29.IX.1963) como en la Encíclica Ecclesiam suam (6.VIII.1964).

En el primer documento el Papa presenta como la tercera meta del Concilio la unión con los demás cristianos: "esta unidad de que deberían participar por la gracia del bautismo sólo puede serles ofrecida por la Iglesia Católica"; es lo que ellos ansían por la misma fuerza y naturaleza de las cosas[27]. Los mismos movimientos ecuménicos muestran que la Iglesia es una y debe ser una y que esta misteriosa y visible unidad sólo puede realizarse en la misma fe, en la participación de los mismos sacramentos y en la cohesión "de un único régimen eclesiástico". Con esta esperanza, la Iglesia llama y cuenta a las ovejas en el redil de Cristo "Ya abre las puertas, eleva la voz y espera ansioso a tantas ovejas de Cristo que no están todavía en el único redil"; el Concilio llama, espera y confía; pide perdón por nuestras culpas y ofrece el perdón por las ofensas recibidas[28].

Para reintegrar la unidad es menester, ante todo, conservar íntegro e intacto el depósito de la fe (Ef 5, 20) para que todos "vengan a compartir con nosotros el don de Dios"[29]. Hemos de acentuar lo que nos es común y seguir afirmando una condición sine qua non porque es la voluntad de Cristo: el primado de honor y de jurisdicción de Pedro y sus sucesores. En ninguno de los documentos analizados deja de insistirse en esta condición esencial: el reconocimiento del primado del Obispo de Roma.

Pablo VI no duda en dirigir a los "hermanos separados" estas firmes y caritativas palabras: "Suplicamos por eso a los hermanos que no están en comunión con nosotros, que consideren cómo su opinión carece de fundamento no sólo porque sin el Sumo Pontífice la Iglesia Católica ya no sería tal sino también porque se disolvería la unidad,

---

[23] *Mater et Magistra*, IV, nº 188; el subrayado es mío
[24] *Aeterna Dei Sapientia*, nº 40; sobre San León Magno en el 1500 aniversario de su muerte.
[25] *Pacem in Terris*, V, nº 129 y 130.
[26] Carta Apostólica *Magnifici eventus*, nº 15, del 11.V.1963.
[27] Alocución conciliar *Salvete, Fratres*, II, nº 31; el subrayado es mío.
[28] *Salvete, Fratres*, II, nº 33 y 34.
[29] *Ecclesiam Suam*, B, nº 53.

si en la Iglesia de Cristo faltara el oficio pastoral de Pedro, supremo, eficaz y decisivo. En vano se intentaría restablecer la unidad..."[30].

Sin el primado de Pedro se disolvería indefectiblemente la unidad que se busca.

Esta pequeña detención muestra al mismo tiempo, la absoluta identidad de doctrina entre Pío XI, Juan XXIII, Pablo VI y la unitatis redintegratio del Concilio que es como la coronación doctrinal del verdadero ecumenismo.

La Suma de la Tradición, las Sagradas Escrituras, los concilios y los últimos documentos analizados, constituyen como una preparación de la extraordinaria encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II que fija la estructura esencial del verdadero ecumenismo y, de hecho, rechaza su opuesto que es el pseudo-ecumenismo o ecumenismo falso que invade y corrompe, confunde y disuelve.

## 4. Ecumenismo y diálogo verdaderos en la *Unum sint* de Juan Pablo II

### *a) El Cuerpo Místico en comunión perfecta. Las comunidades en comunión imperfecta y diálogo ecuménico*

Treinta y un años después de la clausura del Concilio, Juan Pablo II, con santa urgencia, promulgó la *Ut unum sint* (25.V.1995) que medita, precisa, amplía y aplica la declaración *Unitatis redintegratio* en la que llama a las comunidades existentes en no plena comunión con la Iglesia Católica, "a derribar los muros de la división y la desconfianza". Este "compromiso ecuménico" debe fundarse en la conversión y en la oración para abrir el camino a la "plena comunión" confiada a Pedro, desde el comienzo[31].

La división contradice la voluntad de Cristo y el único camino ecuménico es la Iglesia única y visible (Jn 17, 21). La unidad que se busca "pertenece... al ser mismo de la comunidad" constituida de fe, sacramentos y jerarquía; es la Iglesia Católica la que, desde hace dos mil años, "ha permanecido en la unidad" y Ella es la única Comunidad perfecta"; las demás comunidades tienen sólo una comunión imperfecta o parcial[32]. Los elementos comunes desde el comienzo "pertenecen por derecho a la única Iglesia de Cristo" y en las comunidades "separadas" están dispersos pero llamados a la unidad donde encontrarán su plenitud.

Supuestas la necesidad de la conversión personal y comunitaria y la intangibilidad del depósito de la fe, "la unidad... sólo se puede realizar en la adhesión común al contenido íntegro de la fe revelada"; el Papa se pregunta: "¿Quién consideraría legítima una reconciliación lograda a costa de la Verdad?"[33]. ¿Quién o quiénes se atreverían? Sí sabemos quiénes: por ejemplo Karl Rahner y Heinrich Fries que sostuvieron una pseudo "unión" fuera y por encima de los no-acuerdos esenciales; otros no tan notorios y algunos más o menos anónimos.

Los agentes del verdadero ecumenismo somos todos y cada uno según su capacidad; aunque los impedimentos no estén superados, mediante la oración estamos

[30] *Ecclesiam Suam*, IV, nº 119.
[31] *Ut unum sint*, nº 1-4, San Pablo, Bs. As., 1995.
[32] *Op. cit.,* I, I, nº 11.
[33] *Op. cit.*, I, nº 18.

"recorriendo el camino hacia la unidad plena"[34] y reconocemos las condiciones para el diálogo auténtico: éste supone un examen de conciencia (haber pecado contra la unidad) y disposición a la conversión evitando cuidadosamente esa "forma de reduccionismo o de fácil 'estar de acuerdo'"[35].

El verdadero ecumenismo tiene sus frutos: aunque "no es posible todavía" concelebrar la misma liturgia eucarística", "tenemos el ardiente deseo de celebrar juntos la única Eucaristía del Señor"[36], por la conversión que permita la total comunión con la Iglesia plenamente verdadera que es la Iglesia Católica[37].

El Santo Padre relata después con cierta minuciosidad su diálogo con las Iglesias de Oriente en procura de la "plena comunión" aunque, con las comunidades provenientes de la reforma "existen discrepancias de gran peso"[38], las que "ponen limites incluso a la colaboración"[39]. Pero todo lo puede la caridad.

### *b) Los frutos del diálogo y la comunión con Roma*

El mejor conocimiento recíproco y las convergencias doctrinales "no son suficientes" para la plena unidad: de esa unidad fundamental parcial hay que llegar a la unidad visible, de manera que "las Iglesias realicen verdaderamente el signo de aquella comunión plena en la Iglesia una, santa, católica  y apostólica que se realizará en la concelebración eucarística" en la comunión "de la única Iglesia querida por Cristo"[40].

Hay discordancias en temas esenciales y, "la exigencia de la verdad debe llegar hasta el fondo"[41]; el "diálogo de conversión" debe continuar mientras "la Iglesia Católica es consciente de haber conservado el ministerio del Sucesor del Apóstol Pedro". No obstante la Iglesia Católica no puede renunciar a la misión de Pedro y a su primado que se ejerce en todos los niveles, sobre todo el de la unidad; de modo que la deseada "comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia de Roma, de sus Obispos con el Obispo de Roma, es un requisito esencial –en el designio de Dios- para la comunión plena y visible"[42]. ¿Cómo alcanzar este fin? Por la oración, con la acción de gracias, con la esperanza...

### *c) La confirmación del ecumenismo verdadero en la declaración* **Dominus Iesus**

Los cinco años comprendidos entre la *Ut unum sint* y el 2000, contemplan la invasión progresiva del relativismo más radical que afecta no poco a muchos católicos e instituciones autodenominadas católicas que parecen haber perdido la fe. La Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, en ese momento presidida por el cardenal Joseph Ratzinger, futuro Benedicto XVI, con la ratificación y confirmación del Santo Padre, publicó la declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y universalidad salvífica de Cristo y la Iglesia Católica (6.VIII.2000).

[34] *Op. cit.*, I, nº 23.
[35] *Op. cit., I,* nº 38.
[36] *Op. cit.*, II, nº 45; el subrayado es mío.
[37] *Op. cit.*, II, nº 47.
[38] *Op. cit.*, II, nº 64.
[39] *Op. cit.*, II, nº 75.
[40] *Op. cit.*, III, nº 78.
[41] *Op. cit.*, III, nº 79.
[42] *Op. cit.*, III, nº 97; el subrayado es mío..

El diálogo natural nunca supone la renuncia a la afirmación de la unidad y unicidad de la verdad objetiva evidenciada en la conciencia humana; del mismo modo en el Orden sobrenatural, el llamado "diálogo interreligioso" no implica la más mínima renuncia a la verdadera Iglesia de Cristo que es la Iglesia Católica; el llamado "pluralismo religioso" lo es de hecho, de ningún modo puede serlo *de iure*; debemos afirmar, pues, "la subsistencia en la Iglesia Católica de la única Iglesia de Cristo"[43]. Un "pluralismo" contradictoriamente "esencial" no sólo es opuesto a la recta doctrina católica, sino, ante todo, al mero orden natural.

El relativismo, el historicismo y el subjetivismo filosófico primero y "teológico" después, han conducido al "vaciamiento metafísico del acontecimiento de la encarnación histórica del Logos eterno, reducido a un mero aparecer de Dios en la historia" y así la misma Iglesia y Jesucristo "pierden su carácter de verdad absoluta y de universalidad salvífica"[44]. Para remediar el daño producido por esta "mentalidad relativista" es necesario "reiterar el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo"[45]. La supuesta y falsa complementación de las otras religiones es contraria a la fe pues ninguna religión histórica, absolutamente ninguna, ofrece "la verdad completa" sobre Dios sino sólo la Iglesia Católica; es imprescindible mantener la distinción entre la fe teologal y la mera creencia de las otras religiones; a veces se las identifica erróneamente y se olvida que la creencia en las otras religiones "es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela"[46].

El documento no da nombres (pero nosotros sabemos a quiénes se refiere) cuando dice que "en la reflexión teológica contemporánea, a menudo emerge un acercamiento a Jesús de Nazaret como si fuese una figura histórica particular y finita", apenas "uno de los tantos rostros que el Logos habría asumido en el curso del tiempo"[47]. De análogo modo se niega la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Cristo que, para la fe católica se ha cumplido para siempre en la Encarnación, muerte y resurrección de Cristo"[48]; la Iglesia Católica no niega las figuras y elementos positivos de las otras religiones que puedan entrar en el plan salvífico de Cristo; corresponde, pues, investigar estos aportes "bajo la guía del Magisterio de la Iglesia".

Lejos de eliminar términos como "unidad", "unicidad", "universalidad", como quieren algunos, debemos subrayarlos porque expresan "la fidelidad al dato revelado", como enseña el Concilio, "así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa: una sola Iglesia Católica y apostólica cuya continuidad radica "en la sucesión apostólica"[49]. Tal es la única Iglesia integralmente Verdadera que subsiste en la Iglesia Católica "gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él"[50].

Las otras "comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio" y sólo "están en una cierta comunión... imperfecta, con la Iglesia"[51]. En cuanto a

[43] *Dominus Iesus*, nº 4; ed. San Pablo, Bs. As., 2000.
[44] *Op. cit.*, nº 4 in fine.
[45] *Op. cit.*, nº 5.
[46] *Op. cit.*, nº 7; el subrayado es mío.
[47] *Op. cit.*, nº 9.
[48] *Op. cit.,* III*, nº 14.*
[49] *Op. cit.*, IV, nº 15; cf. *Lumen gentium,* nº 6 y 8; *Unitatis redintegratio*, nº 4.
[50] *Op. cit.*, IV, nº 16 y *Lumem gentium*, nº 8.
[51] *Op. cit.*, IV, nº 17; el subrayado es mío.

las diversas tradiciones religiosas “no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica ex opere operato, que es propia de los sacramentos cristianos”[52].

Si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, sigue siendo verdad que, objetivamente, no poseen la plenitud de los medios salvíficos. La Iglesia quiere el diálogo ecuménico, pero “la paridad, que es presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales ni mucho menos a Jesucristo... comparado con los fundadores de las otras religiones”[53].

La verdad de siempre, una y única, enseñada desde Jerusalén al Concilio Vaticano II, desde San Pedro a Benedicto XVI, es reiterada aquí. No en las otras religiones, no en las comunidades de comunión imperfecta, sino sólo en la Iglesia Católica, Esposa una y única de Cristo Salvador.

## 5. Falso y verdadero ecumenismo

Una mera componenda, aunque sea el resultado de una hermenéutica fina y doctísima (pero falsa) es falso “ecumenismo”; en realidad es opuesto al ecumenismo que supone la unidad y unicidad de la Verdad; “ecumenismo”, aunque se use profusamente y confusamente, es una palabra vacía que expresa el vacío del sincretismo.

Sería imposible hablar de ecumenismo (carácter esencial de la Iglesia) si la Iglesia no fuese una. Los primeros Padres lo veían con absoluta claridad: San Justino, por ejemplo, explicaba que en todas las religiones, en todos los hombres, existen “unos como gérmenes de verdad” (*spérmata alétheias*)[54]; es decir, como una parte del *lógos spermaticós*; pero todos necesitan llegar al conocimiento y contemplación del *Lógos Pantós* que es Cristo[55]. Y éste sólo se revela en la única y una Iglesia de Cristo. La infinita distancia entre las semillas de verdad (de la única verdad) que pugnan desde la tierra del orden natural y la revelación del *Lógos* total, sólo puede ser salvada por Cristo Redentor, el único mediador, que confía a la única Iglesia, su Esposa, el sagrado depósito. Éste sí es el único y verdadero ecumenismo.

El falso ecumenismo supone la evolución esencial del dogma (que San Pío X condenó en la *Pascendi*) e ignora el desarrollo (“evolución” si se quiere) homogéneo efectuado por conclusión teológica y que Santo Tomás llama *explicatio fidei*, que muestra el “crecimiento” siempre en el mismo sentido[56].

Es falso un “ecumenismo” de componenda que suponga que es miembro actual de la Iglesia quien no está unido a su Cabeza; la mera suma o adición extrínseca e imperfecta de “las iglesias” constituye una adición inórgánica; por eso, las llamadas comunidades imperfectas no son Iglesia, como explica la *Dominus Iesus* (nº 17); esta carencia abismal sólo se cura por la conversión.

Es falso “ecumenismo” el que “junta” lo heterogéneo disimulando, no exponiendo o soslayando la integridad de la doctrina; ¡cuidado! ¡no sea que se molesten u ofendan porque predicamos la única doctrina integralmente verdadera! Sería falso ecumenismo no encarar francamente las divergencias esenciales en cuanto a la interpretación de la

---

[52] *Op.,cit.,* VI, nº 21.

[53] *Op. cit.*, VI, nº 22,; los subrayados, salvo el término “paridad”, son míos.

[54] *Apología* I, 44, 10.

[55] *Apología* II, 7, 3.

[56] Cf. la extraordinaria obra del P. Fco. Marín Solá, O.P., *La evolución homogénea del dogma católico*, 2ª ed., Bibl. de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

Verdad revelada. Tenemos los católicos la seguridad del Magisterio que guarda y enseña el sagrado depósito que vuelve casi ridículos los diversos irenismos. Pío XII alertaba contra el "irenismo" que se oculta a veces "bajo capa de virtud"; quiere pasar por alto "las cuestiones que dividen a los hombres" y así "reconciliar opiniones contrarias aun en el campo dogmático"; hasta se quiere reformar "la teología y su método" y conquistados, dice el Papa, por imprudente irenismo, quieren restablecer la unidad fraterna conduciendo a la ruina la integridad de la fe[57]. La solicitud de acercarnos a los hermanos, agrega Pablo VI, "no puede consentir el relajamiento del compromiso de conservar nuestra fe"; en el fondo, "los así llamados irenismo y sincretismo (...) parecen no significar sino una especie de escepticismo respecto de la fuerza y la esencia de la palabra de Dios que queremos anunciar"[58]. Lo mismo enseña Juan Pablo II en su encíclica sobre el ecumenismo[59].

No hay, pues, lugar para acomodos, para "compromisos" equívocos, para componendas y respeto humanos. Veo y leo muchas veces noticias sobre asambleas, reuniones y congresos "ecuménicos" que se parecen demasiado a sincretismos que puedan dejarnos tranquilos (así nadie nos persigue y todos nos "quieren" bien), pero los tales vulneran lo esencial. Dejemos siempre que sea el Vicario de Cristo quien nos guíe y los Obispos en comunidad con él. Ellos sabrán discernir el falso del verdadero ecumenismo.

Un párrafo final para los "hermanos separados", los judíos y los demás. Los protestantes son nuestros hermanos por la fe en Jesucristo y por el Bautismo en Cristo; en cuanto por desgracia, están fuera de la unidad orgánica de la Iglesia y no disponen de la plenitud de los medios sobrenaturales de la salvación, existen separados de la comunión perfecta.

Los judíos pueden ser llamados, como dijo Juan Pablo II, los "hermanos mayores" en el Señor Yahvé que se reveló a nuestro Padre Abraham y en cuya descendencia vino el Mesías Salvador. Son, pues, "mayores" en cuanto "nacieron" primero por la Alianza de Yahvé con su pueblo. No son "mayores" propiamente en cuanto a la plenitud de la revelación en Cristo, no-recibido, no-aceptado; constituyen para nosotros un misterio de fe o de perfidia, de salvación o de iniquidad, de caridad o de odio, de esperanza o desesperación. Pueblo sagrado al que esperamos con los brazos abiertos en la una y única Madre Común, cuya Cabeza es Cristo-Crucificado en Jerusalén.

Todos los hombres, de toda religión o de ninguna, son nuestros hermanos en cuanto creados a imagen y semejanza y miembros potenciales del Cuerpo Místico; ellos esperan que les sea predicada la Palabra por la única Iglesia verdadera que es la Iglesia Católica.

La oración juega aquí un papel esencial.

Nosotros rogamos al Salvador que ya conocemos por la fe y le imploramos: "Ven, Señor Jesús" (Ap 22, 20).

Pedimos por los hermanos ortodoxos: ¡Señor, que reconozcan a Pedro tu Vicario!

Rogamos por los "hermanos separados": ¡Señor, que vuelvan a Cristo!

Rogamos por los judíos: ¡Que te reconozcan, Señor!

---

[57] *Humani Generis*, I, nº 6, II, nº 20.

[58] *Ecclesiam Suam*, II nº 93.

[59] *Ut unum sint*, nº 36 in fine, nº 38, 42, 79 y el Concilio Vaticano II que el Papa va exponiendo: *Unitatis redintegratio*, nº 4 y 11.

Imploramos por todos los demás: ¡Que te descubran y vengan a Casa, Señor!

Córdoba, 21.V.2005.

# CAPITULO X

## ¿ES LA IGLESIA “DEFINITIVAMENTE DEMOCRÁTICA”?

La Iglesia Católica rechaza sin excepción *todo* régimen político inmanentista que, sólo por serlo, es totalitario.

En cuanto a los regímenes que han dominado la época moderna y todo nuestro tiempo actual, dos de ellos, el fascismo y el nacionalsocialismo, fueron aniquilados al concluir la Segunda Guerra mundial. No vale la pena (salvo el caso de un legítimo interés histórico) insistir sobre ellos.

El democratismo liberal-capitalista, es el sistema político que ha sido rechazado más veces por la Iglesia. Esto es debido a su dominio casi total del mundo. Le sigue el marxismo en sus diversas formas, cuyo rechazo puede leerse todavía en los discursos de Juan Pablo II en su visita a Cuba

Dejando de lado un criterio meramente cuantitativo más o menos inaceptable, lo cierto y definitivo es que el Magisterio de la Iglesia jamás ha rechazado los regímenes naturales de gobierno (ninguno es el mejor *per se*; pero sí ha condenado siempre aquellos que aún conservando los mismos nombres tradicionales, son su corrupción transformados en tiranías inmanentistas contrarias al orden natural.

## 1. La democracia y el progresismo “teológico”

### *a) ¿Existe un cambio “estructural” democrático de la Iglesia?*

Los regímenes de gobierno surgen de la naturaleza de la sociedad humana que no puede existir sin la organización del poder para dirigirse a su fin propio; pero en modo alguno puede decirse que la comunidad civil sea, por naturaleza, monárquica, aristocrática, democrática o mixta. Las formas o modos de gobierno (lo variable) dependen de circunstancias diversas. Lo dicho vale para el orden temporal.

Desde el punto de vista de la fe es sumamente grave extrapolar una forma de gobierno de la sociedad natural a la estructura de la sociedad sobrenatural que es la Iglesia. Ciertos “teólogos” afirman que la democracia es una política ordenada a “la *plena realización* del hombre en libertad y solidaridad y en consecuencia no dudan en proponer una “eclesiología democrática”. Los maestros de semejante eclesiología son Rahner, Küng, Boff, Greinacher, Metz, Houtar, Kaspar, Mackenzie, Congar, el vocero español Gumersindo Lorenzo (cuya obra examino en este punto)... y algunos profesores Teología de nuestra patria. La necesidad de “reinventar” la Iglesia (como ellos dicen repitiendo a Boff) habría comenzado en la celebración del Concilio Vaticano II (¡sic!) cuya “profecía” (¿cuál?) es la búsqueda de “una Iglesia democrática”[1].

Quizá no esté de más recordar algunas verdades elementales: desde hace veinte siglos, la Iglesia enseña que el origen de la autoridad eclesiástica no es una elección o delegación de la comunidad (o del pueblo de Dios) sino *dada*, conferida,

[1] Gumersindo Lorenzo, *Una Iglesia democrática*, 2 vols., 204, 207 pp., Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1985.

donada, confiada, por Jesucristo a los Apóstoles, cuya triple potestad (de orden, de jurisdicción y de magisterio) *se transmite* a sus sucesores; de ahí que sea perpetuamente jerárquica y deba durar hasta el fin del tiempo histórico. La Tradición y la Escritura atestiguan que Cristo *dio* a San Pedro y a sus sucesores la suprema autoridad y el primado sobre todos los apóstoles. Bastaría con recordar la confesión de Pedro en la narración de San Mateo (16, 13-20) que convirtió a Soloviev; es significativo que precisamente la autenticidad de *ese* pasaje haya sido negada por protestantes y modernistas o alterado su sentido en las "relecturas" de los modernistas de hoy. Es verdad que la Iglesia es, como tanto se insiste , "el pueblo de Dios" en camino (hermosa imagen); pero es también (por eso mismo) el Cuerpo Místico, cuya Cabeza es Cristo que *es* la Autoridad imparticipada y de la cual participan, jerárquicamente, Pedro y los Apóstoles *en cuanto unidos a él*. Quienes componen el pueblo de Dios son los sarmientos de la Vid y como el del antiguo Israel, que lo prefiguraba, tiene comunidad de origen, instituciones y destino (la Patria definitiva).

Según los falsos profetas de la Iglesia "democrática", existe un "abismo estructural" entre pueblo y jerarquía; hoy, "los regímenes democráticos" son un reto a esta Iglesia todavía estructurada a semejanza del "antiguo régimen" (sic) y a la que expresa "una teología servil, rutinaria y aburrida". Como dice Lorenzo, discípulo inmediato de Küng y Rahner, "bajo el pontificado del papa polaco se ha introducido en la Iglesia un cierto proceso de reinfantilización" de la Iglesia[2]. La declaración de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I, "fue una última tentativa desesperada" de una Iglesia separada del mundo (sic). Sostienen, con Rahner, que "la Iglesia del futuro habrá que incorporarla más de lo que se ha hecho hasta ahora al talante 'democrático'"[3]. Tal sería el centro de la "crisis" de la Iglesia: que "no rigen (en Ella) los principios de la democracia moderna". Es menester partir desde abajo hacia arriba (como se supone que procede la democracia moderna) y edificar una Iglesia no "jerarcológica" sino democrática en la cual el "pueblo" tenga voz y voto en su misma organización y gestión. En base no a la superada Cristología sino a una fantástica "Jesulogía" que mira ante todo al mundo, puede fundarse una "eclesiología democrática"[4].

El punto de arranque son las "comunidades de base" más preocupadas por la "ortopraxis" que por la formalista ortodoxia. Obsérvese que el modelo de esta "tesis" delirante es la democracia moderna y que se concibe a la sociedad como una suerte de estructura *de por sí* democrática. Esta "teología" del cambio perpetuo propone *una ilegítima extrapolación de la democracia (liberal) a la naturaleza del Cuerpo Místico.* En el fondo, se trata de una (pseudo) "teología del mundo" (Metz) que toma como reto y como modelo un régimen político propio del mundo como mundo.

### b) *La Iglesia en la democracia y la democracia en la Iglesia*

No se trata, es claro, de la Iglesia peregrinante que a largo de la historia convive con los regímenes políticos sin erigir a ninguno como el único legítimo y superior a los demás y sin rechazar a ninguno, salvo cuando sea destructivo de la dignidad del hombre y opuesto a la salvación sobrenatural. En ese sentido, la Iglesia puede convivir armónicamente con la democracia legítima y verdadera (la Iglesia en la democracia) o con la legítima monarquía (la Iglesia en la monarquía). Lo que es absolutamente

[2] *Op. cit.*, I, p. 27.
[3] *Op. cit.*, I, p, 29.
[4] *Op. cit.*, p. 13, 40, 41.

opuesto a su naturaleza de sociedad sobrenatural instituida por Cristo, es la "democracia" *en* la Iglesia o, peor aún, esta monstruosa *Iglesia democrática*. Rahner y sus epígonos se quejan de que no se tenga en cuenta la evolución que ha sufrido la sociedad y se siga sosteniendo que la Iglesia abarca sólo a pastores y rebaño, como decía San Pío X. Cuando Lorenzo cita a San Pío X, le quita siempre el *San*... ¿lo habrá *descanonizado* por antidemocrático?

Le evolución, según estos "teólogos" "democráticos", ha conducido a la sociedad actual a tener una estructura intrínsecamente democrática, constitutivamente democrática. Claro que el modelo es la revolución de 1789. Dice Lorenzo: "recordemos las consignas de la Revolución francesa, eminentemente evangélica (¡sic!) que, paradójica y contradictoriamente, fueron repudiadas y proscritas oficialmente por la Iglesia"[5]; se entiende... por la Iglesia "jerarcológica" y "papista". Recuerdo haber oído con mis propios oídos a un profesor de un Seminario sostener enfáticamente: "la Iglesia es definitivamente democrática". Y *ninguno* dijo *nada*. Detrás de esta afirmación asoma el engendro de la "nueva" (en verdad vieja, muy vieja) "eclesiología democrática" que pretende partir *desde* las "comunidades de base". Es por demás significativo que el libro de Lorenzo termine con la siguiente cita (que él llama "profética") de la obra *Cambio estructural de la Iglesia* de Karl Rahner: "Cuando haya comunidades de base con suficiente vida y ciertamente estables y cuando en la práctica se haga patente a la conciencia de la Iglesia que son ellas quienes soportan la realidad de la gran iglesia y no al revés, es decir, que no son meros órganos de la gran iglesia establecidos desde arriba, entonces se resolverán de un modo práctico y más o menos por sí mismas todas la cuestiones que se suelen plantear bajo el lema de una 'democratización' de la iglesia" ("Iglesia" con minúscula en el texto)[6]. En ese texto, que impresiona por lo terrible, parecería expresarse el objetivo verdaderamente deseado: la "autodemolición " de la Iglesia que tan dramáticamente denunció Paulo VI. ¿Qué misterioso designio sobrenatural movía a Karl Rahner cuando escribió las palabras transcriptas por su epígono español? No podemos saberlo.

Existe aquí una doble falsedad: 1) Es gravemente contrario a la recta doctrina hacer una extrapolación de la democracia, en cuanto régimen político natural y legítimo, a la Iglesia. 2) Es mucho más grave –una iniquidad- realizar una extrapolación de la mala y falsa democracia inmanentista, a la Iglesia.

## 2. Conclusión

Debemos tener presente que, en el plano natural, el único imperio del mundo de hoy que es el imperio anglosajón, consiste en el dominio excluyente, totalizador e invadente del democratismo inmanentista. Con las Naciones Unidas, si siguen su dictamen; también sin ellas y aun contra ellas, el poder planetario domina por ahora el mundo. Este imperio no quiere, no ha querido nunca, apoyar la democracia legítima y natural, sino imponer el democratismo liberal capitalista..Por eso, en el plano natural, vamos mal. Muy mal.

En el orden sobrenatural, también se nos quiere imponer, aunque con menos éxito, una Iglesia *invertida* o "democrática". En ese plano vamos mal; pero no es, para

[5] *Op. cit.*, I, p. 44.
[6] *Op. cit.*, vol II, p. 203.

nosotros católicos, una situación insuperable porque sabemos que las puertas del infierno no prevalecerán y que el Magisterio de la Iglesia (el de la Iglesia, no el de los profesores de teología) nos acompañará hasta el fin. Es inadmisible –y debemos rechazarlo enérgicamente- que hombres de Iglesia nos "manden" sostener y propugnar la democracia contra-natura... o cualquier otro régimen. No les corresponde en absoluto.

Así, pues, dominados por un régimen ilegítimo y tiránico en el orden natural y viviendo, sobrenaturalmente, en la catacumbas del espíritu, la situación en la cual nos encontramos sirve, providencialmente, para mostrarnos el camino recto: es necesario, ante todo, la re-evangelización de la sociedad, proceso que comienza en cada conciencia y en cada familia. Aspirar, hoy, en el orden del tiempo, a un régimen justo, sea la legítima democracia o el régimen mixto de mi preferencia, parece imposible. Naturalmente, *es* imposible. Al menos por ahora. Pero lo que no sólo es posible sino máxima exigencia de Jesucristo, es la evangelización del mundo. Y en este plano no podemos ser pesimistas porque Él estará con nosotros hasta el fin de los tiempos.

# CAPITULO XI

## EL MODERNISMO TEOLÓGICO
## Y LA COMUNIÓN EN LA MANO

### 1. Un poco de memoria

Entre el 21 y el 27 de agosto de 1983, participé en Montréal en las jornadas del XVIIº Congreso Mundial de Filosofía. El domingo debíamos asistir a la Misa y el R.P. Ismael Quiles nos indicó una Iglesia de la Compañía muy cercana a nuestra residencia.

Durante la Santa Misa nos llamó la atención la presencia de dos "servidoras" que lucían túnicas de color celeste grisáceo que se confundían casi con dalmáticas. Cuando llegó el momento de la Comunión, nos adelantamos para comulgar en la boca; el celebrante se irguió y en tono autoritario ordenó a mi mujer: "¡Put your hands!".

Esa fue la única vez y la última, en que, bajo una coacción sorpresiva, comulgamos en la mano. En la Argentina el indulto llegaría trece años más tarde.

Mientras tanto, reflexionamos llenos de profundo disgusto porque nos había sorprendido por completo. En cambio, no nos sorprendió cuando fuimos a San Pablo en mis habituales cursos organizados por el P. Stanislav Ladusãns por esa misma época. Llegamos por la tarde y como iba a celebrarse la Santa Misa, sin deshacer las valijas fuimos a la Capilla en la Facultad Nossa Senhora Medianeira. Cuando llegó el momento de la Comunión, el celebrante puso el copón a un costado del altar y fue a sentarse en una silla, mientras los fieles "se servían" la Sagrada Hostia del copón. Nos retiramos de la fila y retornamos al banco sin recibir la Eucaristía. Cuando terminó la Misa, el celebrante fue a hablarnos muy afligido, preguntándonos por qué nos habíamos retirado. Le dije que en modo alguno aceptábamos ese modo de distribuir la Comunión. Al día siguiente, todo volvió a la normalidad y la Comunión fue distribuida en la boca de los fieles.

¿Qué estaba ocurriendo? Se nos dijo que era una "opción" en el "espíritu" del Concilio Vaticano II (¡?) En Argentina ignorábamos lo que estaba ocurriendo. Pero tanto en Brasil como en Canadá (sobre todo aquel domingo en Montréal) había sido una *imposición*.

### 2. Antecedentes históricos

Es conveniente recordar ahora algunos antecedentes históricos: pero me parece mucho más importante preguntarnos si existen o no *motivos teológicos* que expliquen por qué algunos han preferido ir eliminando la sunción de la comunión en la boca para recibirla en la mano. Antes de responder a esta cuestión de fondo, echemos una mirada a la historia.

Dejo de lado, porque está supuesta la institución de la Eucaristía por Nuestro Señor, y a los doctos, la consideración de los textos de San Mateo (26, 26s) y San Marcos (14, 22s) para quienes no parece haber una distancia temporal entre la consagración del pan y del vino, y los de San Lucas (22, 19s) y San Pablo (I Cor 11, 23s) que parecen poner un intervalo[18]. De los textos, sumamente parcos, no se sigue que los Apóstoles tomaran el pan consagrado con la mano o la recibieran en la boca de

[18] Cf. Mario Righetti, *Historia de la Liturgia*, vol. II, p. 7-8; trad. de C. Urtasun Irisarri, 2 vols., B.A.C, Madrid, 1956

manos del Señor. Los autores defensores del primer modo no pueden sostener con fundamento que los Apóstoles comulgaran recibiendo el Pan en la mano. Menos aún el vino porque debe haber circulado el Cáliz con la Sangre del Señor de boca en boca.

El P. Jungmann en su insuperada obra *Missarum Sollemnia* nos cuenta cómo el rito antiguo de la Comunión cambió en el siglo IX y posiblemente antes: "el alejamiento sacramental de la esfera de lo cotidiano es causa en parte al menos, de la sustitución del pan fermentado por el pan "ázimo"; eran preferibles "las puras y blancas hostias, que fácilmente podían partirse sin desperdicios"; los fragmentos no presentaban el inconveniente de endurecerse rápidamente[19]. Ya no fue necesario el ancho plato en forma de fuente sino un platito fino adaptado a la forma del Cáliz; aumentó así la adorante reverencia al Sacramento, no colocando la hostia en la mano sino sobre la lengua, lo que no podía hacerse con el pan fermentado; los fieles debían pasar por un lavatorio de las manos *antes* de comulgar, por eso había una fuente en el atrio de las basílicas. El mismo Jungmann informa que recibir la Comunión en la mano traía consigo el peligro de abusos[20]: la comunión en la lengua, de rodillas, requería una mesa baja, que es el origen de los comulgatorios; la profundización del dogma mostró también que no era necesario comulgar en las dos especies; por eso, sin excluir la comunión en las dos especies en ciertas circunstancias consideradas por el celebrante, se hizo normal la comunión sólo con la hostia donde está Cristo entero[21]. El rito de la comunión en la boca se mantuvo intacto por mil doscientos años.

### 3. Los motivos "teológicos" subyacentes que impulsan, hoy, la Comunión en la mano

Sin embargo, en los últimos trescientos años el inmanentismo filosófico convivió de modo "paralelo" tanto con la filosofía realista trascendentista como con la tradición teológica. Fue cercando y alterando a la primera, y, sobre todo, fue "contaminando" a la segunda. La primacía ontológica de la razón (para expresarlo en lenguaje hegeliano) subordinó el "proceso" del pensamiento humano (Arte, Religión, Filosofía en la *Fenomenología del Espíritu)* a la autonomía suprema y final de la razón; no existe por tanto, el misterio sobrenatural porque es ahora "resuelto" y "disuelto" por la razón. Todas las vertientes de este "principio" de inmanencia provienen de esa instancia; no es menester ni siquiera la alteración del texto de la Escritura porque la Revelación es la auto-revelación del Espíritu a Sí mismo. Cristo es el encuentro de lo finito con el Infinito y el "reino" se hace *uno* con el mundo como mundo. Todo el modernismo "teológico" (como ya proféticamente lo proclamaba San Pío X) proviene de esta fuente: de ella toma su origen tanto el proceso de secularización como la idea de una "iglesia" horizontal. La Iglesia Católica -el Cuerpo Místico peregrino en el tiempo histórico- es visto como "Iglesia-Institución opuesta a la "Iglesia democrática"; la *katholiké Eckklesía* se convierte de un modo u otro en la "ciudad secular*".* Por eso, Cristo-Jesús (desde Bonhoeffer a Küng) va perdiendo su carácter divino y "ganando" su carácter humano; hace ya casi cuarenta años señalé que se trata de un *monofisismo invertido* porque el monofisismo de Eutiques en el siglo V consistía en declarar aparente la humanidad de Cristo, absorbida por la naturaleza divina, y ahora el inmanentismo teológico absorbe la divinidad de Cristo en su humanidad... pues nada existe allende la inmanencia de la razón y la experiencia humana. Aunque no tuviera

---

[19] José A. Jungmann S.I., *La Misa, Tratado histórico-litúrgico*, I, p. 126, 2 vols. en un tomo, B.-A.C., Madrid, 1951

[20] *Op. cit.*, II, p. 1092

[21] *Op. cit.*, II, p. 1096

conciencia crítica de las fuentes de su propio error, el movimiento de Sacerdotes para el Tercer mundo dependía de una "cristología" secularizada y secularizante; la "jesulogía" hace de Cristo, ese "hermano bueno", el "amigo", que se hace uno con el "pueblo" democrático: Cabeza de las "comunidades de base" que *son* la Iglesia; Él es ahora el fenómeno de la "panificación", el gran Símbolo, "el Flaco", a quien podemos tratar sin la adorante reverencia de los católicos "conservadores" como San Pío X o el Padre Pío; ahora es posible consagrar una galletas en la mesa del té y consumir la Sagrado Forma con la mano. En una localidad provincial he asistido a una Misa que fue un aquelarre donde laicos y laicas "predicaban", otros se balanceaban rítmicamente y algunos masticaban chicles...

La presión de esta actitud desacralizante (no siempre consciente en los innumerables partidarios que son sinceros cristianos) acepta y aceptó sin crítica la comunión en la mano. Algunos creen laudablemente que obedecen a sus Obispos. Conscientes o no, lo cierto es que responden al modernismo teológico subyacente, explícito en cambio en muchos seminarios y Facultades eclesiásticas. El monofisismo invertido ha obtenido su victoria.

Falta hora analizar la reacción del Magisterio en 1969 al exponer la recta doctrina; el indulto del Santo Padre, su repercusión en las Conferencias Episcopales y sus consecuencias en el pueblo fiel.

### 4. El documento de la Sagrada Congregación para el Culto divino

Fue providencial y oportunísima la decisión de Monseñor Juan R. Laise Obispo de San Luis, cuando dispuso en 1997, la publicación en nuestro medio de la Instrucción *De modo Sanctam Communionem ministrandi* de la Sagrada Congregación para el culto divino, aprobada por Pablo VI el 28 de mayo de 1969, seguida por la Carta Pastoral del Cardenal Prefecto, por la cual se concede a las Conferencias Episcopales el *indulto* de dar a los fieles la comunión en la mano cuando se den las *condiciones requeridas*[22].

El documento recuerda la obligación de guardar "de un modo inviolado la tradición" (nº 2), aunque en algunos lugares se ha practicado el rito de la comunión en la mano "a pesar de *no* haberse pedido *antes* la aprobación de la Sede Apostólica" (nº 4); sabemos que en Holanda, Bélgica, Francia y Alemania se presentó al Papa una *situación de hecho* a pesar de la voluntad contraria del Santo Padre. Aunque "en otros tiempos fue lícito", las prescripciones de la Iglesia manifiestan su deseo de observar máxima reverencia y "suma prudencia" para con la distribución de la Eucaristía (nº 5, 6 y 7). Este modo, "considerado el estado actual de la Iglesia en su conjunto, *debe ser conservado* (nº 8); después de más de un milenio "ya debe considerarse tradicional" y así aleja el peligro "de profanar las especies eucarísticas" (nº 10), "de una menor reverencia" y aun de la "adulteración de la recta doctrina" (nº 12) -que es lo señalado por mí en el parágrafo anterior-.

Consultados los obispos y habida cuenta de la opinión de la mayoría del episcopado latino, "*al Sumo Pontífice no le ha parecido oportuno mudar el modo hace mucho tiempo recibido de administrar a los fieles la Sagrada Comunión*" (nº 15); si en algunos lugares "hubiera arraigado ya" (como ha ocurrido *contra* la voluntad del Magisterio) entonces se confía a las Conferencias Episcopales siempre que sopesen las "circunstancias peculiares" y cumpliendo condiciones que puntualizaré enseguida. (cf. nº 17).

---

[22] Mons, J. R. Laise, *Comunión en la mano*, *Documentos e historia*, 142 pp. Comentarios del P. G. Díaz Patri , San Luis, 1997

La Congregación envió una carta pastoral a las Conferencias *que piden el indulto.* Es el caso de la Conferencia Episcopal Argentina que así lo hizo el 26 de abril de 1996. En la Carta de la Sagrada congregación se indica con toda claridad: cada Obispo puede, en su Diócesis, autorizar el nuevo rito "con la condición de que se evite toda ocasión de sorpresa por parte de los fieles y *todo peligro de irreverencia* hacia la Eucaristía" (el subrayado es mío); este "nuevo modo de comulgar" *no deberá ser impuesto* (nº 1), coexistirá con el modo tradicional; no debe constituir "*una causa de turbación"* y no debe convertirse en "*ocasión de desacuerdo entre los fieles*" (loc. cit.). Además, "no debe ser aplicado sin discreción" sino gradualmente, en ambientes cualificados, con una "catequesis adecuada" y, sobre todo, debe "excluir cualquier apariencia de debilitamiento en la conciencia de la Iglesia en cuanto a la fe en la presencia eucarística, y también cualquier peligro o simplemente apariencia de peligro de profanación" (nº 2).

## 5. Equívoco entre indulto y obligación

El término que emplea la Carta Pastoral de la sagrada Congregación para el culto divino y que expresa todo el contenido de la Instrucción es *indulto*; el término *indultum* (concesión) que proviene de *indulgeo* (*as, are*) es el origen de nuestra expresión "ser indulgente" y otras que indican conceder, permitir. El sentido que en la Carta tiene el término *indulto* es la gracia o privilegio concedido a uno para que pueda hacer lo que sin él *no podría*; equivale al acto por el cual el superior o el legislador *exceptúa* o *exime* a uno de lo que prescribe la ley o de otra obligación.

Es evidente de toda evidencia que no hay igualdad o equivalencia entre lo prescripto por la norma y el indulto o excepción concedida por la autoridad. No es una "opción"; es un indulto y siempre es preferible cumplir la norma y no acudir habitualmente al indulto.

El Santo Padre – si comulgo recibiendo la Hostia en la mano – *indulta mi acto* que normalmente *debería* efectuar según el modo tradicional. Sin el indulto papal, mi acto constituiría una falta. Quienes se empecinan en comulgar en la mano, quizá deberían acercarse repitiendo interiormente: "el Papa me indulta, el Papa me indulta".

¿Era necesario llegar a esto? Por cierto que no. El modernismo "teológico" que aminora cada vez más la adorante reverencia por la Eucaristía, está detrás de la comunión en la mano.

## 6 .Los pseudo argumentos o falacias que hemos oído

Ante la decisión por la cual se introdujo en la Argentina "el uso de distribuir la Sagrada Comunión *también* en las manos", se desató una serie de distinciones y de falacias, algunas de las cuales conviene recordar.

En sentido muy general pero muy preciso, la falacia es un pseudo argumento y por lo común equivale a "sofisma" ya en la dicción cuando la causa de equivocación está en la palabra, ya fuera de la dicción cuando la causa está en el objeto mismo. Veremos cómo se mezclan en este caso hasta hacerse a veces indiscernibles.

La primera ha sido la apelación a la "obediencia" como si la disposición fuera una norma obligatoria promulgada por los Obispos: He ahí esa religiosa, muy acalorada que dice que ella obedece. Naturalmente, *un indulto no se obedece; sólo se apela a él.*

Recuerdo que mi mujer, en una reunión familiar, sostuvo una discusión fuerte con una religiosa; le preguntó si conocía la Instrucción autorizada por Paulo VI y publicada por Mons. Laise. Dijo que no. Le llevó un ejemplar al convento. Al cabo de

unos días volvió a visitarle. Se limitó a devolverle secamente el libro. Se ve que no leía un documento publicado por un obispo "reaccionario".

Estoy moralmente convencido que santas personas *creen* que al comulgar en la mano están obedeciendo y confunden a muchos y se confunden.

He oído un gran número de falacias y observado hechos lamentables que turban a los fieles e introducen el desacuerdo:

Uno dijo: si bien comulgar en la mano o en la boca es opcional (que no lo es) significa mostrarLe una gran confianza, una familiaridad como la que se sostiene con un amigo: "fíjense en las religiosas que son las que más saben" (¡sic!).

Poco tiene que ver con la exhortación de San Cirilo de Jerusalén en el siglo IV que decía que había que hacer con la mano izquierda un trono para la derecha que ha de recibir al Rey y extremaba el cuidado y reverencia[23]; nada tiene que ver con la recomendación de un celebrante que nos dijo que teníamos que levantar las manos por encima del ombligo (empleó otro término muy familiar) para recibir la Comunión.

En otro lugar el celebrante nos dijo que le daban asco las lenguas de los fieles; otro celebrante nos dijo más o menos lo mismo, y al dar la Comunión a fieles que, sin hacerle caso, recibieron al Señor en la lengua... se "secó" los dedos en la casulla.

Personalmente ví a un joven que, al recibir al Señor en la mano, no consumió la Hostia y caminó hacia los bancos; alarmado, le seguí y, desgraciadamente, lo perdí de vista. ¡Pensar que la Carta Pastoral del Prefecto de la S. Congregación dice que hay que excluir "cualquier peligro o simplemente *apariencia de peligro* de profanación"! (nº 2). El demonólogo Mons. Corrado Balducci dice en uno de sus libros que desde que la Conferencia Episcopal Italiana en 1989 promulgó el decreto permitiendo la comunión en la mano, los casos de sustracción de hostias, que eran muy numerosos, disminuyeron porque ahora es mucho más fácil robar las santas formas[24].

Queda en pie lo dicho anteriormente: para muchos, no es una "opción"; es una (falsa) obligación *de hecho*; una imposición más o menos velada tras una afirmación retórica de que se respeta la libertad de cada uno. El modernismo "teológico" logra así ir *disminuyendo* la adorante reverencia con la cual debe sumirse el sacramento.

## 7. Conclusiones

Tanto la Introducción como la Carta Pastoral son extremadamente cuidadosas. Después de dejar sentada la opinión opuesta del Santo Padre (*Instrucción,* nº 15*),* precisa: Permítaseme *reiterar* el texto*:* Cada Obispo puede autorizar el nuevo rito "con la condición de que se *evite toda ocasión de sorpresa por parte de los fieles* y todo peligro de irreverencia hacia la Eucaristía". Este modo "no deberá ser *impuesto*" y sólo debe concederse "de modo que nadie encuentre en el nuevo rito una *causa de turbación"*; la Eucaristía, que es fuente y causa de unidad no debe convertirse "en una *ocasión de descuerdo* entre los fieles" (nº 1).

Conviene introducirlo "gradualmente" en "ambientes calificados" precedido por "una catequesis adecuada" (nº 2).

Concluyamos: a) el pueblo fiel en ningún momento hizo sentir un clamor o deseo de cambiar el modo tradicional. Invocarlo es una falsedad total.

b) Más que "ocasión de sorpresa" fue, al menos entre nosotros, una sorpresa plena.

[23] J.A. Jungmann,op. cit, II, p. 1088; cf. J. Quasten, *Patrología*, II, p. 392-394, ed. de I. Oñatibia, 3 vols., BAC, Madrid, 1962

[24] *Adoradores del diablo y rock satánico*, trad. de P. Frediano, Lumen, Bs. As., 2003

c) Ha sido y es causa de turbación para muchos que no entienden.

d) El “nuevo rito” (lo digo como testigo) ha sido ocasión de ardorosos desacuerdos entre nosotros.

e) No ha habido ni gradualidad ni ambientes adecuados ni catequesis previa ¿cuál? ¿La que se impuso a los niños? Corrientemente, en la catequesis para la Primera Comunión, sin consultar a los padres, se enseña a los niños a recibir la Comunión en la mano *para crearles el hábito que desaloje definitivamente el modo tradicional. Los niños no optan.* Salvo excepciones, cuando los padres se oponen expresamente, se les da la Comunión en la mano. Llegado el momento, si algunos mayores deseen comulgar en la boca… allá ellos… pueden hacerlo porque es una “opción”… propia de “conservadores” todavía adheridos a un pasado *concluido*. Se trata, como se ve, de una *artera imposición* que violenta la letra y el espíritu de la Instrucción de la Santa Sede.

En el caso de nuestro país, no se cumplió *ninguna* de las condiciones exigidas por la Sagrada Congregación.

Cuántas veces me he preguntado: ¿era necesario? No, no lo era, no lo es. Entonces, ¿por qué? ¿por qué?

Adoremos a Cristo Hostia, como canta Santo Tomás y toda la Iglesia en el *Pange lingua*: *Tantum ergo sacramentum / veneretur cernui*: adorad postrados este sacramento.

Córdoba, 11-VII-2006
Festividad de San Benito

# CAPÍTULO XII

# SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, MODELO DE OBISPOS

## 1. Las catacumbas de San Ignacio

Las catacumbas físicas ya no existían, sólo las catacumbas espirituales de la persecución. San Ignacio, segundo Obispo de Antioquía, capital de Siria, fue el gran mártir de la tercera persecución emprendida por el Emperador Trajano.

Si nos esforzamos por considerar la situación histórica, para los paganos, la persecución tenía sus motivos, porque en el siglo II la expansión del Cristianismo era considerable y echaba profundas raíces en Siria, en Italia, en España. Al mismo tiempo surgían los primeros errores y herejías que han acompañado a la Iglesia hasta hoy. En el tiempo de San Ignacio la más grave era el docetismo que negaba la naturaleza humana de Cristo, porque el Verbo habría tomado sólo un cuerpo aparente, sin materia. El martirio de San Ignacio fue precedido por el del Papa San Clemente Romano y el del Obispo de Jerusalén San Simeón. No conocemos el motivo inmediato del apresamiento de Ignacio; pero sí sabemos que aunque no se debía buscar a los cristianos, sí podía acusárselos y exigirles renegar de su fe. Si se negaban, entonces debían ser ajusticiados. Esto es, seguramente, lo que pasó con Ignacio, quien debía ser trasladado desde Antioquía a Roma donde sería muerto arrojándolo a las fieras. En el trayecto escribió sus bellísimas cartas, la última de las cuales fue dirigida a su hermano en el Episcopado San Policarpo de Esmirna. San Ignacio fue martirizado el año 107.

Eusebio de Cesarea cuenta que Ignacio fue trasladado de Siria a Roma "para ser pasto de las fieras, en testimonio de Cristo"; narra también cómo, "conducido a través de Asia" (...) "iba dando ánimos a las Iglesias por donde pasaba, exhortándolas para que se aferrasen a la tradición de los Apóstoles y se guardasen de las herejías"[1] ; en la carta a la Iglesia de Roma suplica a los fieles que no intercedan por él porque podrían impedirle el martirio: "yo estoy pronto, les dice, a morir de buena gana por Dios, con tal que vosotros no me lo impidáis"[2].

Ignacio es sucesor de los Apóstoles, sujeto del ministerio permanente de apacentar las ovejas (Orden sagrado episcopal); como pastor escribe las siete cartas porque su misión es *guiar*; es decir, pastorear al pueblo de Dios con el ejemplo. Más que sus cartas, *él mismo es el Testigo* que guarda el "sagrado depósito". Su exhortación a los romanos de aferrarse a la tradición así lo muestra; su advertencia de guardarse de las herejías es prueba del carácter docente de su misión: pastorear (cuidar y guiar), transmitir el sagrado depósito *intacto*, enseñar la verdad de Cristo apartando también los errores contra la fe. Tal es la naturaleza y la misión del Obispo de Antioquía que quiere ver coronado su apostolado con el santo martirio.

---

[1] *Hist. Ecl.*, III, 36, 3 y 4; cito por la ed. bilingüe de A. Velasco Delgado O.P., B.A.C., Madrid, 1973

[2] *Carta a los Romanos*, IV. 1; cito por la excelente ed. bilingüe de Daniel Ruiz Bueno., *Padres Apostólicos*, B.A.C., Madrid, 1950.

Como enseña el Concilio Vaticano II, hay en cada Obispo algo *intransmisible*: “ser los testigos elegidos de la Resurrección del Señor y los fundamentos de la Iglesia”; hay también *lo que cada uno debe transmitir* hasta el fin del mundo[3]. Los laicos, al participar vitalmente de la función sacerdotal, profética y real de Cristo (ministerio común de los fieles) participan subordinadamente de la misión del Obispo y participan en la formas más diversas. Para ellos, el Obispo es el ejemplar a imitar y la guía a seguir, unos enseñando, otros cultivando la tierra, otros barriendo la calle, otros entregados a la ciencia, otros curando, etcétera... Todos los innumerables modos de participación van edificando el Cuerpo Místico bajo la guía del Pastor. Sin él, las ovejas quedarían dispersas, huérfanas, desorientadas; nada más doloroso para la Iglesia de Cristo que las “ovejas sin pastor”.

Las ovejas de Efeso, de Magnesia, de Tralia, de Filadelfia, de Esmirna, miran y *se* miran en Ignacio, que guía, cuida, enseña y pastorea mientras lo llevan al martirio. No he puesto en la lista la carta a San Policarpo porque es su hermano en el Episcopado y le habla como a igual, ni tampoco la carta a los romanos porque allí está la sede de Pedro.

## 2. *Las siete cartas del* Theófhoros

Cada carta del Obispo comienza con la misma presentación: “Ignacio, por sobrenombre Portador de Dios”.

1. La teología de San Ignacio se funda en Cristo-Maestro, médico del hombre, que nos libera del poder del Maligno. Está “encadenado por el Nombre” de Cristo; pero sus cadenas son símbolo paradójico de liberación y unión con Dios: “estoy empezando a ser discípulo suyo, y a vosotros os hablo como a mis condiscípulos”. Si siguen a Cristo todos estarán en el pensamiento del Padre y los Obispos, “establecidos por los confines de la tierra, están en el pensamiento y sentir de Jesucristo”[4].

Tal es un co-sentir con el Obispo; los laicos forman con él como “un coro” que canta al Padre, teniendo como director y centro a su Pastor que le confiere *unidad* unísona[5]; por eso “hemos de mirar al Obispo como al mismo Señor” siendo enteros de Dios. El Obispo, ahora encadenado, “víctima vuestra soy (como Cristo) y por vosotros me ofrezco en sacrificio”; todo lo que nosotros hacemos, aún lo material y cotidiano, se convierte en espiritual[6]. Los fieles *todos*, en cuanto incorporados con él, son también “*portadores de Cristo* y portadores de un templo”[7].

Precisamente por eso han de evitar la “mala doctrina” que nos impediría ser “piedras del templo”; por el contrario, bastarán nuestras *obras* para que todos los paganos “reciban instrucción de vosotros”; si nos llamamos “hermanos suyos” imitando a Cristo, ellos lo serán. Tal es el sentido de las cadenas de San Ignacio que son “preciosas perlas espirituales”[8] .

La hermosa carta concluye recordando que Cristo recibió el ungüento (el bautismo de Juan) para “infundir incorrupción a la Iglesia” y rechazar el “mal ungüento” del demonio; el Ungido fue llevado por María en su seno, ocultando así al príncipe de este mundo tanto su virginidad como su parto y después su muerte: “tres misterios sonoros

[3] *Lumen gentium*, 20; cfr. también *Catecismo de la Iglesia. Católica*, nº 860
[4] *Efh.,* III, 1, 2
[5] *Efh.,* V, 1-3
[6] *Efh.*, VIII, 1-2
[7] *Efh.*, IX, 2
[8] *Efh.*, XI, 2

que se cumplieron en el silencio de Dios" que triunfó en la Cruz[9]. Y yo, Ignacio, "soy precio de rescate por vosotros".

2. La figura del Obispo surge con una claridad esplendorosa: quien se somete al Pastor se somete a la gracia de Dios; no miréis a la juventud de vuestro Obispo, dice a los magnesios, sino al Padre a través suyo, al "Obispo invisible". El tiempo de este mundo tiene como dos monedas, de Dios una y del mundo otra, mas nosotros, por la caridad, somos "el cuño de Dios Padre"[10] en la *concordia* divina; en ella el Obispo "ocupa el lugar de Dios". Amaos unos a otros siendo "una sola cosa" con él; todo lo que hagamos sea con él, "reunidos en común", en una sola oración, una sola esperanza, una sola caridad y "en la alegría sin tacha"[11].

Jesucristo es nuestro único Maestro y los *profetas son sus discípulos*. Desde el principio[12]. Con ellos nos toca echar fuera la "mala levadura, vieja y agriada" y transformarnos en la *nueva* que es Cristo[13].

3. En la tercera carta a los Tralianos nos habla de la imitación de Cristo y de la función del Obispo: hemos de vivir "conforme a Jesucristo", pero "nada hagáis, les dice, sin contar con el Obispo"[14]. ¿Qué haríamos sin él? ¿Qué harían las ovejas sin el Pastor? Los ministros, por eso, "guárdense de cuanto pudiera echárseles en cara, como de fuego".

Sin los Obispos no hay Iglesia; el pueblo de Dios necesita de la jerarquía sobrenatural (que participa de la Jerarquía Celeste, dirá más tarde Dionisio Areopagita) y el Obispo la consolida con su presencia y su mansedumbre.

A la invitación de Cristo y a la función del Obispo, hay que agregar el extremo cuidado del error y la "mala hierba" de la herejía; por eso, "por el amor que os tengo, *hago de centinela vuestro*, previendo que preveo las asechanzas del diablo"[15]

4. El destino de Ignacio es Roma. El largo trayecto desde Antioquía a Roma es figura de su peregrinaje que culminará en la corona del martirio. Por eso ruega silencio a los romanos y que no quieran "salvar su carne"; porque "si vosotros calláis respecto de mí yo me convertiré en palabra de Dios; mas si os dejáis llevar del amor a mi carne, seré otra una mera voz humana"[16]. Los romanos deben permitir al Obispo de Antioquía que viene del Oriente, llegar al Occidente para amanecer en él: "yo estoy pronto a morir de buena gana por Dios; con tal que vosotros no me lo impidáis". Y agrega estas palabras que merecen grabarse en oro puro: "Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo"[17].

5. San Ignacio lo ha dicho muchas veces: ahora "empiezo a ser discípulo", "mi parto es ya inminente", "mi amor está crucificado", "rogad por mí para que llegue a la meta", "no me impidáis vivir".

Después, escribiendo a los filadelfios, hace el elogio de su Obispo "que puede más con su silencio que otros con vana garrulería"; e insiste: huid de "toda doctrina perversa" (cismas y herejías) siguiendo al Pastor y poniendo como centro de unidad la Eucaristía"[18] . Donde hay *división* no está Cristo[19]

---

[9] *Efh.*, XIX, 1-3
[10] *Magn.,* V, 1-2
[11] *Magn.*, VII, 1-2
[12] *Magn.*, IX, 2-3
[13] *Magn.*, X, 2
[14] *Tral.,* II, 2
[15] *Tral*, VIII, 1
[16] *Rom.,* II, 1
[17] *Rom.,* IV, 1
[18] *Phil.*, II, III, IV

6. El primer apartado de la carta a los esmirniotas es una síntesis bellísima (al modo de San Pablo) de la revelación cristiana e, inmediatamente reaparece la denuncia de la herejía docetista: si la naturaleza humana de Cristo es mera apariencia, entonces el Redentor "sufrió en apariencia". Con ironía dice Ignacio que entonces los docetistas son "apariencia". El señor invitó a ser tocado y palpado, comió y bebió desde su Resurrección y todos hemos quedado "compenetrados con su carne y con su espíritu"[20] . Él, el Obispo, "hago de *centinela* por vosotros". Rogad por la conversión de los herejes"[21]. Ellos son débiles y se apartan de la Eucaristía; vosotros, "seguid al Obispo" que se hace uno con el misterio eucarístico y allí está Jesucristo ... y "dondequiera que estuviere Jesucristo, allí está la Iglesia Católica" (*è katholiké ekklesía*). Ignacio fue el primero en emplear la expresión perfecta: Iglesia Católica.

7. Ignacio se sabe "el último de todos" y se ofrece a sí mismo como rescate. El "portador de Cristo" aconseja a su querido hermano el Obispo San Policarpo y deja una descripción perfecta del Obispo: da gracias por haber visto "tu rostro sin tacha", es decir, por haber conocido un Obispo santo. Le recomienda la *unión* pues nada existe mejor que ella y la *oración* contemplativa: "vaca sin interrupción a la oración"[22] .

Por fin, el lema del Obispo: "mantente firme"[23], sobre todo, firme en la fe, firme en la esperanza, firme en el amor, firme en el combate contra el demonio, el mundo y la herejía: "mantente firme, como un yunque golpeado por el martillo"[24].

### 3. Trigo soy de Dios

El Obispo no pudo tener un mejor sobrenombre: el que lleva a Dios vivo y lo comunica a los demás: *Theóforos*; consciente de su nadidad y de que la vida espiritual es un proceso de crecimiento interior, dice de sí mismo que ha comenzado a ser discípulo; discipulado que alcanza su plenitud en el matrimonio de amor del alma con Dios; y como todas sus ovejas han sido también llamadas a la santidad, no duda en llamar a los fieles sus *condiscípulos*.

Para las ovejas, el Obispo es el maestro; San Ignacio subraya que el único Maestro es Cristo, pero él lo es por participación del magisterio de Cristo y *apacienta* las ovejas. Como dice San Pablo: "Mirad, pues, por vosotros mismos y por toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha puesto por Obispos, para apacentar la Iglesia del Señor, la cual ha adquirido con su propia sangre" (Hech 20, 28).

La palabra y el ejemplo del Obispo son fuente de *unión*; por su boca resuena la "verdad unísona" y la concordia de la comunidad. De ahí que el Obispo deba ser irreprochable, *irreprensible* (I Tim 3, 3) precisamente porque es "dispensador de Dios (Tit 1, 7). San Ignacio lo tiene grabado en su corazón con tal fuerza que da su vida (como Cristo) y desea el martirio como testimonio pleno: "Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como *limpio pan de Cristo*".

El pan es buena figura de la vida cotidiana: en el hombre cristiano la materia y la cotidianidad hacen que "lo material se convierta en espiritual", que se embeba de Cristo; por eso el pan es también figura eucarística; por la vida de la gracia y gracias a

---

19 *Phil.,* VIII
20 *Smyrn*., III, 1-3
21 *Smyrn,*, IV y V
22 *Pol*., I, 1-2; VI, 1-2
23 *Pol*., IV, 1
24 *Pol.,* III, 1

los dientes de las fieras del mundo, puede el cristiano ser presentado como limpio pan de Cristo.

## 4. Firme como un yunque

Para la Iglesia Católica, los Obispos son las columnas que sostienen el todo. San Ignacio tiene una idea altísima de su misión.

La historia de la Salud los coloca en el centro; el Obispo de Antioquía mira también el misterio de la historia esbozando la futura teología de San Agustín: la historia de la humanidad se muestra bajo el símbolo de dos monedas "una de Dios y otra del mundo"; simboliza a los que aman a Dios y a los que son del mundo, dos pueblos entremezclados hasta el fin de la historia, indiscernibles, inseparables en el tiempo. Allí, en el centro, el Obispo "ocupa el lugar de Dios"; es el guardián, el centinela, que cuida al rebaño de las asechanzas del demonio: el Lobo que odia en el hombre la imagen del Verbo.

Las siete cartas de San Ignacio –cuyo contenido ya conocemos- son como un reflejo vivo de las Escrituras: el pastor que describe el profeta Ezequiel es un centinela que "viendo venir la espada sobre el país, toca la trompeta y avisa al pueblo" (Ez 33, 3); seria inicuo si no lo hiciera y la sangre de las ovejas caería sobre él (v. 5-6). Firme entonces en advertir y anunciar el peligro.

Cristo, el Pastor, tuvo compasión de las ovejas, abatidas y esquilmadas cuando viven sin pastor (Mt 9, 30). El pastor imita a Cristo-Pastor, está *firme* como un yunque: así impide que las ovejas se *dispersen*. El Obispo las une, las conoce, las ama con un amor concreto, una por una; se desvela para que no caigan en el error, en la mala doctrina que es como "el mal ungüento del demonio" (cf. Mt 25, 32; 26, 31; Mc 6, 34; 14, 27). Misión esencial suya es "*instruir en la sana doctrina y refutar a los que la contradicen*" (Tit 1, 9). Buen ejemplo es San Agustín que, fiel a su misión de Obispo, escribió tantos libros no sólo para enseñar la sana doctrina sino para refutar la mala: *Réplicas* a los arrianos, Contra los priscilianistas, *Réplicas* a Juliano, Réplica a Cresconio, a Gaudencio, a Petiliano, a Parmeniano, *Contra* Donato, Contra Fausto maniqueo, Contra los Académicos, etc. Si el lector lo desea, recorra la vida de San Agustín escrita por San Posidio: allí comprobará la verdad de cuanto digo. San Ignacio Obispo, modelo de pastores, estaba siempre firme como un yunque. Desde la roca de su firmeza, hermoso fruto de su santidad, jamás callaba, no fue "prudente" ni "moderado": custodiaba el depósito de la fe, guiaba, enseñaba la recta doctrina unido a Pedro, enseñaba con ocasión o sin ella, siempre "inoportuno", *advertía* y *combatía* valerosamente contra el Lobo del *error* y la *desviación doctrinal*, *sancionaba* al obstinado sin temor a ser molido por los dientes de las fieras que son el entorno de cobardes, el espíritu del mundo dueño absoluto de la "opinión" y del "poder"... Para Ignacio era lo mejor porque, a imitación del Maestro, él no practicaba primero un "sí" y luego un "no", sino siempre un sí (II Cor 1, 18-20) porque este sí lo disponía para ser "limpio pan de Cristo".

## 5. El Buen Pastor y las ovejas

Cuando hace muchos años, explicaba los Padres Apostólicos en mis clases de la Facultad, mis alumnos, muchos de ellos no católicos o al menos no practicantes, me

escuchaban en gran silencio. Ante las cartas de San Ignacio, el silencio se acentuaba. Y yo, simple oveja del rebaño, temblaba y tiemblo interiormente.

El gran Obispo decía a los esmirniotas: "yo hago de centinela por vosotros", como el buen Pastor. Y las ovejas ¿qué esperan de su pastor? En cierto modo, lo espera todo: que custodie nuestra *fe* y vaya delante de nosotros; que alimente nuestra *esperanza* y nos abra la Puerta que es Él mismo, ya que el Obispo lo es por participación de la misión del único Pastor. En la parábola del Buen Pastor, (Jn 10, 1-18) la puerta del redil es Él, el portero es él; análogamente el Obispo es Él, va por delante, las conoce y ellas conocen su voz (v. 4); esperan que les transmita y les done la *caridad* a imitación de Cristo que "pone su vida por las ovejas" (v. 11). El Obispo enfrenta al Lobo y a sus armas más poderosas; de entre ellas, la más fuerte, eficaz y duradera es el error, la mala doctrina y esa suerte de anti-magisterio paralelo que mina toda resistencia y fomenta la desobediencia, que es autosuficiente y parece bastarse a sí mismo.

Las ovejas esperan de su pastor: santidad, apostolicidad, recta doctrina, defensa contra los errores y herejías, *ejercicio eficaz y valiente de la autoridad* cuando sea necesario: la *sanción*, positiva o negativa, es de la naturaleza del acto libre; no es una "adición" extrínseca, sino prueba de amor recto. Las ovejas quieren seguir a Cristo-Pastor en su pastor; seguir a Pedro en su Pastor, existir como miembros vivos de la Iglesia en y con su pastor.

Como las ovejitas que el Señor encomendó a San Ignacio de Antioquía, ellas quieren que su pastor se deje amar y venerar; que se mantenga firme como un yunque golpeado por el martillo; que sea para ellas y para todo el mundo un *Theóforos* portador de Cristo..

El Lobo que tentó al Salvador tres veces, es "extraño" (v. 5); es un ladrón que viene a *destruir* (v. 10), a quitarle a Cristo sus ovejas, a anular los frutos de la redención. Si algún pastor se entrega es un mercenario, "regresa" al hombre viejo y el Lobo lo transforma en mercenario. Cómo no recordar al profeta Ezequiel: "¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos!" (Ez 34, 2); después añade: "las ovejas se dispersaron por falta de pastor; vinieron a ser presa de todas las fieras del campo y se perdieron. Mis ovejas andan errantes por todas las montañas y por todas las altas colinas Por toda la faz de la tierra dispersáronse mis ovejas y no hay quien las busque ni quien se preocupe de ellas" (v. 5-6); "mis ovejas han sido presa de todas las fieras del campo, por falta de pastor; pues mis pastores no cuidaban de mis ovejas, sino que los pastores se apacentaban a sí mismos y no apacentaban a mi grey" (v. 8).

El buen Pastor vino él mismo en pos de sus ovejas (Ez 34, 11; 15, 23). Ahora mira a su *aprisco* que es todo el mundo; por medio de la predicación y el ejemplo de sus pastores. Cristo-Pastor anuncia que esas ovejas "oirán su voz y habrá un solo rebaño y un solo pastor" (Jn 10, 16).

Por eso San Ignacio de Antioquía está firme como un yunque y "centinela" irreprochable. Modelo de Obispos.

Córdoba, 7 de junio, 2005.

# CAPITULO XIII

# LA DEMOLICION DE LA TRADICION CATÓLICA IBEROAMERICANA Y LOS POSIBLES CAMINOS DE RECONSTRUCCIÓN

La demolición de la *tradición* de Iberoamérica. se ha ejercido no sólo sobre ciertas ideas esenciales, sino sobre los fundamentos doctrinales que constituyen la tradición hispanoamericana.

En efecto, "demoler" proviene del deponente *demolior* (de *de* y *molior*) que Cicerón utiliza en el sentido de *arruinar*, echar por tierra, y es lo contrario de *molior*, proveniente de *moles* que significa "mole" y debe traducirse "edificar", "construir", ponerse en movimiento en sentido recto; por tanto, "demoler" es lo contrario, es decir, arruinar, deshacer, derribar, alejar, destruir. Aquí nos preguntamos si de veras ha existido una destrucción o demolición de la tradición hispanoamericana; si ha existido, entonces debemos averiguar cómo y sobre todo cuál ha sido su efecto en el contenido doctrinal de nuestra tradición. En tal caso es bueno no olvidar que en la presente reflexión identifico temporalidad histórica con tradición, porque utilizo el término en su sentido estricto que se refiere al acto de dar (de *trans* y *do*) o de "poner en manos de otro", entregar o confiar *algo* que se transmite. Y como este acto no puede ejercerse sino en el *presente*, el transmitir que proviene del pasado sólo se ejerce en el presente inasible que *funda el futuro*; no se trata, es claro, del porvenir puramente extrínseco, sino del futuro interior de la temporalidad metafísica. Como se ve, la tradición se identifica con el tiempo; por eso nuestro tema se refiere a un proceso de demolición doctrinal destructivo de la tradición, es decir, de nuestra historia esencial. El descubrimiento de este proceso de demolición producirá, como de contragolpe, la comprensión tanto de nuestra verdadera tradición cuanto de lo que debe ser nuestra actitud aquí y ahora.

## 1. LOS SUPUESTOS METAFISICO-TEOLOGICOS

Es menester contemplar nuestro asunto desde su comienzo. El descubrimiento, la conquista y la evangelización del Nuevo Mundo *suponen* y a la vez, *desarrollan* ciertos fundamentos doctrinales -metafísicos y teológicos- que le confieren sentido y consistencia. He analizado en otro lugar la intima naturaleza del acto del descubrimiento del Nuevo Mundo como acto que, simultáneamente, *transmite* una tradición e *inaugura* un nuevo desarrollo de la misma tradición; por eso no fue el descubrimiento un mero *hecho* de topar o de hallar; no fue tampoco un mero "encuentro" extrínseco, sino un verdadero acto como de-velación de aquello originario allí estante, engendrador de la originalidad de lo *nuevo*.[*] Mientras el grito de Rodrigo

[*] He desarrollado in extenso y sistemáticamente el tema en *El Nuevo Mundo. El Descubrimiento, la conquista y la evangelización de América y la cultura occidental,* 2ª ed., 607 pp., Editorial Santiago Apóstol, Buenos aires, 2004.

de Triana desde la carabela "Pinta" constituye el hecho del hallazgo, las palabras de Colón cuando dice que "cometí viaje de nuevo al cielo y mundo que fasta entonces estaba oculto", señalan el acto del descubrimiento. El mero hecho del hallazgo, átomo de la temporaneidad extrínseca que muere consigo, no genera historia y nada transmite; el acto del descubrimiento, momento del tiempo interior, se conserva en la conciencia metafísica y es la historia. En cuanto acto, el descubrimiento es develación y mostración de un ente en su ser; y como el *acto de ser* del ente, precisamente en cuanto acto de ser no se identifica con él y le trasciende, se comporta como *abyssus*, sin fondo, inagotable; de ahí que el descubrimiento del Nuevo Mundo, sea acto *inicial* que ha comenzado en el tiempo y acto progresivo no concluido, siempre inexhausto. Esto supone que a la conciencia, en su acto de descubrir lo cubierto (lo otro), esto otro se le aparece como *ob-iectum*. Tal es el acto de la conciencia crítica, conciencia descubridora, diversa de la conciencia primitiva que está inmersa e indistinguida en lo originario que no es propiamente *ob-iectum*; por eso la conciencia indígena no es descubridora ni engendra historia, aunque la originariedad precolombina sea el supuesto incliminable de la originalidad del Nuevo Mundo. El acto de descubrir hace emerger la *novedad* de lo develado; por eso Hispanoamérica es bien llamada mundo *nuevo.*

También he explicado en otro lugar que la conciencia descubridora no ha sido *solamente* la conciencia natural del hombre de occidente, sino la conciencia *cristiana* (*sinéidesis*) que, en cuanto tal, tiene como regla próxima de toda operación suya la voluntad de Cristo. Trátase en Cristóbal Colón, en los que le siguieron inmediata y mediatamente, en los Reyes Católicos y en los que les sucedieron, en los misioneros y en los fieles, de una conciencia estrictamente sobrenatural: es la conciencia de los miembros del Cuerpo Místico que, en cuanto sarmientos de la Vid, participan del carácter misional de la Iglesia, de la misionalidad del Espíritu y del enviado por esencia que es el Hijo. De ahí que el descubrimiento, inicial y progresivo, sea simultáneamente descubrimiento cristiano inevitablemente *evangelizador*; por serlo, es desmitificador del mundo mítico-mágico (como lo fue en el Viejo Mundo) y a la vez, transfigurador del mundo originario que re-nace al adquirir su nuevo ser cristiano. A su vez, la conciencia cristiana descubridora y evangelizadora, es la conciencia griega (desmitificada y transfigurada) y es la conciencia ibérica; en cuanto inicial y progresivamente descubridora es, también, la conciencia del *nuevo* ser americano. Tal es, pues, nuestra tradición constitutiva: greco-romana, ibérica-indo-católica, síntesis nueva *fundadora* de Iberoamérica. Antes del descubrimiento y la evangelización, América no existía. Fue dada a luz cristiano-católica. El mundo "viejo", originario, mítico-mágico e idolátrico, murió; el mundo *nuevo* americano, personificado en San Juan Diego, *nació* y nació para siempre. Renunciar a esta tradición sería, para Iberoamérica, renunciar a su propio ser.

Como se ve, la tradición de Iberoamérica implica supuestos metafísicos y teológicos. De inmediato se los reconoce: en el orden natural, la espontánea metafísica realista interiorista; en el orden sobrenatural, la Teología católica como expresión de la Revelación, del mensaje salvífico engarzado en aquel orden natural primero. Si fuera posible el aniquilamiento de Iberoamérica, debería ser también posible la progresiva demolición tanto de los supuestos metafísicos como de los supuestos teológicos que la sustentan. Y nosotros asistimos, precisamente, al intento de *demolición* del ser de Iberoamérica. Detengamos aquí la reflexión.

## 2. LA GRADUAL DEMOLICION DE LA TRADICIÓN DE IBEROAMÉRICA

### *a) La autosuficiencia de la razón y la eliminación del misterio (primer grado de demolición)*

Mientras el proceso del descubrimiento y evangelización *funda* Hispanoamérica por la implantación de la Palabra que significó la desmitificación y transfiguración del mundo originario, en otras partes del Viejo Mundo ha comenzado una suerte de anti-proceso que con el tiempo, logrará afectar los supuestos metafísicos y teológicos de la fundación de Iberoamérica.

El descubrimiento ha sido un acto propio de la conciencia para la cual lo real (la Idea de Platón) es *objeto* develado por ella y a ella *trascendente*; la idea platónica es, pues, por un lado, en sí y trascendente y por otro, es *en mí* como "intervalo" entre el ser inteligible y los entes que conozco; en ese sentido, en la transposición cristiana de la metafísica efectuada por San Agustín, el ser en sí es objeto *interior* a la conciencia a la vez que objetivo y trascendente; por eso el ser-acto, en cada acto de la conciencia, es de-velado o des-cubierto; en cuanto tal, es la verdad o *alétheia*. Por este motivo profundo Santo Tomás decía que el intelecto humano es *medido* por el ser de los entes (S.Th. I. II. 93, 1 ad 3) porque solamente el intelecto divino es medida de las cosas. Desde la perspectiva de la metafísica espontáneamente congruente con el sentido común, todo descubrimiento, primero interior, es trascendente (objetivo) y pone a la luz el ser de lo descubierto. Esta doctrina elemental está implícita en la conciencia de Cristóbal Colón cuando dice que él ha descubierto lo que "fasta entonces estaba oculto".

Sin embargo, el proceso del descubrimiento inicial y progresivo, inexhausto en el tiempo interior, ha comenzado a ser sustituido por su sombra negativa que insinúa que la conciencia finita (la mera conciencia subjetiva) se muta en regla absoluta del conocer; comienza a convertirse en *regula rerum*. Una década antes de la paz de Westfalia (1648) que anuncia ya la decadencia española, ha publicado Descartes el *Discurso del método* (1637) y con él, la conciencia se convierte en regla del conocimiento, dando así el primer paso en la demolición de la tradición de Occidente al convertir a la razón en *regula rerum*; es decir, el pensar sólo está cierto de sí mismo y el objeto se resuelve en la inmanencia de la conciencia, de tal modo que los singulares terminan por quedar a merced del vacilante testimonio de los sentidos. Todo el nominalismo medieval se agolpa en el cartesianismo, en el denominador común de la identificación de sustancia y accidentes, de empirismo fenomenista e idealismo; en tal caso no será la verdad "objetiva" aquello develado (el acto de ser) por el acto primero del pensar, sino aquello *inmanente* al mismo pensar. De ahí que no sea realmente posible un acto descubridor del ser, interior a la conciencia y a la vez, objetivo. En el plano metafísico no es posible, estrictamente, hablar de descubrimiento sino apenas de un "hallazgo" extrínseco.

Resulta pues estrictamente lógica la trasposición *empirista* del cartesianismo; esto ocurre cuando la razón individual autosuficiente se examina a sí misma preguntándose por los objetos que de veras podemos conocer y está dispuesta a excluir cuanto excede a nuestra capacidad; y como es inalcanzable lo que supera el límite de la experiencia sensible, lo conocido es apenas el contenido de la conciencia sensible (Locke). Por otra parte, anúlase el ámbito de la revelación sobrenatural porque

el Cristianismo solamente se justifica en virtud de su "razonabilidad" y "utilidad"; si los dogmas son "explicables" por la razón, deben ser aceptados; pero es menester rechazar todo *misterio* que trascienda tanto el límite de la experiencia sensible cuanto la "razonabilidad" que de ella depende; es el caso del misterio del Cuerpo Místico que, en realidad, cesa de ser tal, para degradarse en una suerte de "sociedad libre" o "congregación" de seguidores de Cristo. De ese modo se volverá incomprensible no sólo el descubrimiento como acto de la conciencia cristiana sino, sobre todo, como acto misional desde que la misionalidad de la Iglesia carece de sentido. Al mismo tiempo, la humildad del pensamiento que devela el ser en los entes se transmuta en la soberbia de la razón autosuficiente o de la experiencia sensible, y la conciencia pierde su carácter cristiano y su participación en la misionalidad de la Iglesia. Filosóficamente, el orden temporal pierde su re-ligación con Dios y se vuelve ab-soluto; teológicamente, el nominalisrno (tanto el empirista cuanto el racionalista) disuelve el concepto de Cuerpo Místico y su carácter misional. Ha comenzado el "siglo de las luces". El hombre cristiano ha dejado de ser "cristóforo" y deja también de fastidiar al mundo; el Almirante de la Mar Océano que siempre vio en su propio nombre el símbolo de su destino, no podría ya reconocerse a sí mismo ni poner bajo su rúbrica las palabras "Christo Ferens". Ahora, como sostienen Locke, Tindal, Schaftesbury y muy pronto algunos "ilustrados" franceses, lo que tiene de bueno Jesucristo es que restituye la pureza de la religión *natural*. Nada más. Del otro lado de la Mar Océano, los sujetos de las culturas precolombinas (el mundo originario descubierto por la conciencia católica) perderán para la teología protestante su condición de sujetos de la evangelización. Si no hay misterio, no hay evangelización. Si no hay evangelización, Iberoamérica no existe, salvo, dirá Hegel, como "el lugar donde van a parar las basuras de Europa". El proceso de demolición ha colocado su piedra fundamental.

### ***b) La absolutización del mundo, y la corrupción del* Imperio**
### ***(segundo grado de demolición)***
### ***Sacerdotes y Obispos apóstatas, obreros de la "demolición".***

El naturalismo tiende a volverse absoluto. Al comenzar el siglo XVIII, el "naturalismo" se afirma como un orden que excluye lo sobrenatural; si se observa bien, el naturalismo filosófico es contradictorio porque "lo natural" es lo real finito, la sustancia, el *ens contingens*; proclamar el "naturalismo" supone la negación de la Causa última (o la negación de la posibilidad de conocerla) y por lo tanto, también implica la negación de la conservación y del concurso divinos, lo cual, a su vez, equivale a la negación (o autonegación) de todo naturalismo desde que es la negación de todo lo natural.

Sin detenerme más aquí, la verdad es que casi coinciden dos fechas ciertamente simbólicas: 1713, año de la paz de Utrech que signa la decadencia española y quizá su propia entrega al influjo del "iluminismo", y 1717 cuando cuatro logias masónicas de Londres se fusionan constituyendo la Gran Logia de Inglaterra, fiel expresión del naturalismo como puede comprobarse en las Constituciones de Anderson y Desagulier (1738). Por un lado, *las* religiones deben unirse en *una* única religión universal "humanitaria", negándose como es lógico la existencia de la religión sobrenatural; por otro lado, no se reconoce ninguna autoridad superior a la Razón humana; la *libertad* deja de ser la elección del Bien infinito en lo finito y pasa a ser una mera opción des-ligada; la *igualdad* no es propiamente el reconocimiento de la identidad esencial en la

diversidad accidental; menos aún la igualdad puede ser la identidad de hijos del Dios vivo (igualdad cristiana) sino la liquidación de toda jerarquía sustituida por la "igualación" contra-natura. La *fraternidad* no es más la hermandad de los hombres en virtud de la Encarnación del Verbo (fraternidad cristiana) y se convierte en una pseudo-fraternidad abstracta sin fundamento último. Poco más tarde, las dos revoluciones anticatólicas, la norteamericana de 1776 y la francesa de 1789, como otras posteriores, proclaman como lema la pseudo-libertad, la pseudo-igualdad y la pseudo-fratemidad anticristianas como su supremo fundamento. Esta "religión de la Humanidad" implica la más atroz intolerancia de la "tolerancia" impuesta y la tiránica religión de la Irreligión del laicismo obligatorio. Contradictoriamente con la naturaleza del Cuerpo Místico que inserta en sí mismo a todos los hombres, la masonería iluminista es esotérica y secreta, exige una iniciación o sucesivas iniciaciones y grados, como progresiva sustitución del Reino de Dios por el reino del hombre. La demolición intenta llegar hasta los últimos fundamentos.

Esta actitud esencial y a la vez común a las diversas formas del iluminismo progresista, conduce a la *absolutización del mundo como mundo*, algo así como lo contradictorio del *rechazo del mundo* de los místicos cristianos. Todos los elementos de la demolición están ya presentes cuando esta "vieja" concepción del mundo conquista Francia desde comienzos del siglo XVIII; sí la razón sólo puede conocer lo que es en la *inmanencia de la razón* (como sostienen Bayle, D'Alembert, Condillac); si la *filantropía*, (que enmascara el menosprecio del hombre de carne y huesos) y el deísmo preparan la "muerte" de Cristo vivo y misionero (Voltaire, Montesquieu, Diderot) resulta por completo lógico que el único bien realmente existente sea el *mundo*, *este mundo* y que el fin del hombre sea el goce progresivo e interminable de los bienes sensibles, como quería Fontenelle Inmanencia del objeto de la razón a la misma razón, filantropía, deísmo o ateísmo y plenitud de los bienes sensibles, sintéticamente constituyen la absolutización del mundo. A los ojos de la fe es la autosuficiencia y absolutización del mundo como mundo. En esta perspectiva, el hombre que aparentemente es exaltado por el iluminismo, no pasa de ser un cuerpo organizado o una mera sustancia que "siente". Más allá de las diferencias personales y de enfoques accidentales, la *Encyclopédie*, *ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et de Métiers* (1751-1777) está atravesada, en sus treinta y tres volúmenes (contando los suplementos) por esta idea fundamental de la absolutización del mundo en cuanto mundo.

La tradición hispano-americana que supone la metafísica realista, objetivista e interiorista en el plano natural; que en el plano sobrenatural supone la sacralización de lo real por la Encarnación del Verbo; que supone también que el mundo precolombino ha sido re-creado por su transfiguración cristiana, resulta ahora inexplicable. Para esta "vieja" visión de la realidad, no solamente es inaceptable el misterio de la misionalidad de la Iglesia y de la Corona, sino que en ella se inicia la incansable tarea de la *denigración de la obra de la Iglesia en América*. Semejante actitud tanto en la doctrina cuanto en la investigación positiva, típica del "espíritu del mundo", impregna y conquista a innumerables sacerdotes y hasta a Obispos católicos que toman a su cargo la *inicua y misteriosa* tarea de "demolición" interna de la Iglesia: eclesiásticos fueron Condillac, Robinet, Turgot, Meslier, Fouché; obispos Talleyrand, Bonald, Lomérie, Savine, Jarente, Gobel; sacerdotes como Sieyès, Daunou,

Lakanal, de Prades, los abates Ivon y Duclos, otros como Morellet, Morelly, Dubos, Batteux, Deschamps, Raynal, etcétera. Todos ellos, como un disciplinado conjunto de obreros armados de cuñas, picas y barrenos, emprendían la imposible empresa de la *demolición interna* del Cristo-total. Las expresiones más estremecedoras

de esta tarea satánica la ofrecieron algunos como Talleyrand celebrando la Santa Misa en el Campo de Marte con numerosos sacerdotes apóstatas que lucían sobre su pecho la escarapela tricolor; o como Gobel, el Arzobispo de París, arrojando sus insignias pastorales en el seno de la Convención.

A mediados del siglo XVIII, el progresismo iluminista ya ha invadido a las Españas. Debe decirse en honor de sus principales representantes, que tanto eclesiásticos como laicos ilustrados como Feijóo, o enciclopedistas como Verney o Jovellanos, se mantuvieron fieles a la Iglesia; pero el pensamiento, tanto filosófico como teológico, había perdido contacto con la tradición española; toda la estructura del Estado español y muy especialmente la Corona, los validos y ministros pertenecían de lleno al espíritu de la Ilustración. España *abandona* a las Indias a las que quizá ahora atiende más en el plano de lo utilitario, pero *reniega de su misión esencial*; el descubrimiento -que fue acto inicial y progresivo de la conciencia cristiana misionera- es ahora velado por el secularismo progresista; la conciencia teónoma es sustituida por la conciencia inmanentista; el orden temporal adherido a Cristo Redentor, es desacralizado por el despotismo "ilustrado"; el mundo indígena, objeto del amor preferencial de la Corona española en virtud de su misión evangelizadora, se invierte en menosprecio y en puro dominio secular. Caía así el título primero que había legitimado la posesión de las Indias. Se intenta destruir las autonomías y los Borbones solapadamente persiguen a la Iglesia. El espíritu del mundo proyecta su sombra sobre el antiguo *imperium* católico que se sabía peregrino de la Patria permanente. La "absolutización del mundo como mundo, significa la muerte de la cristiandad iberoamericana. El proceso de demolición ha cumplido una nueva etapa fundamental.

### *c) De la ilustración del siglo XVIII a la socialdemocracia y el "nuevo orden del mundo" Culminación de la categoría de lo bastardo (tercer grado del proceso de demolición)*

El afincamiento en el mundo del *imperium* misionero, lo trasformará en dominio colonialista que, en el orden temporal es algo así como el regreso, la revolución (de *revolvere* que es volver atrás) del hombre *nuevo* al hombre *viejo*. El pensamiento deja de ser contemplativo porque nada hay que contemplar y se degrada en *ratio activa* y *activista*; en el orden filosófico, la experiencia sensible se convierte en el último criterio (pleroma de la Experiencia); la razón activista "pone" el objeto en su totalidad (pleroma de la Razón); la voluntad termina por identificarse con el todo (pleroma de la Voluntad irracional); así, experiencia, razón y voluntad, al hacerse absolutas, se auto-fundan; pero todo cuanto se auto-funda se des-fonda; por eso el inmanentismo moderno abre para sí mismo y para el hombre el abismo de la Nada (pleroma de la Nada). El mundo moderno inmanentista, en la medida en la cual "pone" la verdad en la conciencia y el último criterio en la verificación empírica, se convierte en un mundo *sin verdad y sin ser*. Por este motivo profundísimo rechaza el verdadero significado del descubrimiento del Nuevo Mundo al que tampoco entiende y prefiere concebirlo como mero "hallazgo", como choque dialéctico, como "encuentro" entre abstractas culturas, como un hecho extrínseco al tiempo interior v metafísico. Lo que hoy se ha dado en llamar impropiamente "postmodernidad", no es más que el último estadio de la corrupción de la modernidad inmanentista. Está por completo incapacitada para pensar y comprender a Iberoamérica.

En el plano teológico, el inmanentismo demoledor ha declarado la guerra a muerte al misterio; en la medida en la cual todo es "ocupado" por la ratio, por la

voluntad o por la experiencia autosuficientes, *no hay lugar para el misterio*; por eso ya en la segunda mitad del siglo XVIII, el acto del descubrimiento progresivo como acto de la conciencia cristiana, se *cubre* o *vela*; primero en las redes de la Teología positiva y del derecho canónico desprovistos de contemplación; luego en el secularismo que aumenta en la medida en que crece la autosuficiencia de la razón. El reinado de Carlos III y sus ministros francmasones, emprende la persecución de la Iglesia en la proporción en la cual su poder se absolutiza; el mundo precolombino transfigurado por la Palabra en un ser nuevo y en una vida cultural original, es ignorado o despreciado; del hecho deque el proceso evangelizador prosiguiera en América por obra de la Iglesia y del impulso histórico, no se sigue que aquel retroceso anticristiano no existiera. Por el contrario, toma explicable la independencia política y la lucha de la hispanidad americana contra la antihispanidad de la España "ilustrada". La España cristófora agonizante va siendo sustituida por las *tinieblas* de la España de las "luces".

El proceso de demolición continúa con una lógica de hierro. Y todavía falta un último estadio. Lo que he denominado el pleroma de la Razón (que logra su plenitud en Hegel) se convierte en el pleroma de la Materia, en el materialismo dialéctico y el mito de la sociedad sin clases; semejante mito de la "edad dorada" al fin del tiempo histórico, supone (en buena lógica hegeliana) una síntesis final; en cuanto última, es tesis (momento lógico) sin antítesis; en cuanto momento lógico no existe (pura utopía); si para evitar esta contradicción se afirma que la historia continúa, entonces aquella síntesis jamás existirá y el marxismo se desfonda en ambas circunstancias. La crisis del marxismo anidaba en su misma naturaleza y cuando las condiciones suficientes se hicieron presentes, estalló. El mito de la sociedad homogénea y la "liberación" final, fue abandonado, no así *el secularismo radical heredado de la dialéctica hegeliana*. La razón no sólo sigue siendo activa, sino *instrumental* (Habermas) y por otro lado, viene a engarzar perfectamente con la necesidad de cambiar (quitando su contenido cristiano) al "sentido común" sustituyéndolo por el ateísmo secularista total (Gramsci). Equivale, pues, a "decapitar" a Cristo que inhabitaba en el alma del hombre sustituyéndolo por una "nueva cultura" (revolución cultural); toda apelación a cualquier absoluto será tildada de "fascismo". El relativismo total que es, paradójicamente, el único absoluto permitido, requiere, en el orden temporal, "más socialismo y más democracia", como dice Gorbachov; la coincidencia con el socialismo liberal o social democracia es completa: el capitalismo iluminista-liberal-consumista y el socialismo cultural vienen a constituir una sola trama; la vieja confrontación de los bloques deja su lugar a un solo dominio planetario que puede tener expresiones diversas pero sin variar su identidad esencial. 0 se extraen las consecuencias del *iluminismo liberal y tecnocrático* y se postula un mundo-todo-Uno sin patrias nacionales (Brzezinski) o se sacan las conclusiones de un *hegelismo postmarxista radicalmente liberal* proclamando el "estado homogéneo universal" (globalización del mundo)). Ambas consecuencias y otras semejantes coinciden en lo mismo: el "globalismo" del primer caso tipificado en la llamada “era técnotrónica", supone la absolutización del "principio" de inmanencia y supone también (como en el iluminismo del siglo XVIII) la realidad como "cambio progresivo" y progreso indefinido; por eso, como Turgol y Condorcet, aspira a la "ciudad global" mediante la hegemonía planetaria de los Estados Unidos. El rnundo-todo-Uno se nos aparece como la transposición del Reino de Dios al mundo y encuentra sus Talleyrand, sus Gobel y sus Raynal en los Altiser, los Hamilton y sobre todo en los Harvey Cox y su mito de la "ciudad secular". El proyecto del "estado homogéneo universal" del segundo caso, cree haber alcanzado el "fin de la historia" en 1789; semejante "fin" intrahistórico de la historia proyéctase en el período post-histórico en el cual ya "no habrá arte ni filosofía"; es decir un infierno aburrido sin belleza y sin

verdad. También este nuevo mito tiene sus profetas en cierta hermenéutica bíblica y en la "teología" secularista ejercidas por los obreros de la actual "demolición" interior de la Iglesia. Ambas perspectivas son coincidentes tanto en la *liquidación del misterio cristiano y de la Patria permanente como en la lógica y progresiva anulación de las patrias temporales.*

La tradición integral de Hispanoamérica es contradictoria con semejante perspectiva, sea la de la "era tecnotrónica", sea la del "nuevo orden mundial", sea la del europeísmo anti-europeo "occidentalista". Tales proyectos en vías de realización (los que en el fondo son uno solo y el mismo) implican para Hispanoamérica una doble consecuencia: en cuanto meramente *yuxtapuestos* hegemónicamente "sobre" nuestra realidad, no son ni pueden ser ni hispanoamericanos, ni europeos, ni estadounidenses, ni asiáticos... porque son contradictorios con la originariedad iberoamericana desde la cual emerge, por el acto descubridor inicial y progresivo, nuestra más radical originalidad; cualquiera de semejantes yuxtaposiciones vendría a constituir lo *bastardo que cubre* y esteriliza la realidad históricocultural de Iberoamérica; la segunda consecuencia es el actual vigoroso renacimiento de la "leyenda negra" contra la España misionera de los siglos XVI y XVII. Desde dentro de la ciudad cristiana y armados con las cuñas, barrenos y afiladas picas de cierta hermenéutica, o empeñados tras las resueltas topadoras de la pseudo-teología progresista, se afanan en la tarea de la demolición los Tayllerand, los Gobel y los Raynal de hoy.

## 3. EL DESCUBRIMIENTO INICIAL Y PROGRESIVO COMO RECONSTRUCCION DE LA UNIDAD DEL NUEVO MUNDO

### *a) El redescubrimiento de Hispanoamérica y la tradición (primer grado)*

El camino de Hispanoamérica está a la vista. El progresivo *velamiento* de su ser y de su destino requiere de nuestra parte el descubrimiento progresivo de la conciencia cristiana; hoy, desde las catacumbas, se trata, en verdad, del *re-descubrimiento* del ser mismo de Hispanoamérica; en cuanto re-descubrimiento es, simultáneamente, un erigir, un hacer siempre renovado en el estricto sentido del término *construir*: construir (compuesto de *cum* y *struere*) proviene de *struere* (contracción del griego *stereo*) que es levantar, fundar, juntar, erigir. Por ello el acto de re-descubrir se identifica en este caso con *construir* que es el primer grado o estadio de nuestra misión hoy.

El triunfante neo-iluminismo inmanentista intenta el *ocultamiento* o cubrimiento y por ello, la destrucción espiritual del Nuevo Mundo, sobre todo si entendemos su novedad como aquella de la "nueva creatura" emergente de las aguas bautismales. Esto significa, como dije al comienzo y he desarrollado largamente en *El Nuevo Mundo*, que el descubrimiento no ha concluido. El ya largo proceso de "cubrimiento" o velamiento que he descrito, requiere de nuestra parte el acto interior de des-cubrimiento, siempre actual; semejante acto por naturaleza develador de la originalidad de Iberoamérica (y por eso constructivo) es acto de la conciencia cristiana por la cual pasa la tradición integral de Hispanoamérica; esta tradición es griega, es romana, es ibérica y eminentemente indo-católica; es, por eso mismo, original; es *distinta*. En cuanto distinta, implica un estilo inevitablemente propio que la distingue de todos los demás; como el *stilus*, el punzón con el cual los antiguos escribían sobre la tabla

encerada, el modo de ser de Iberoamérica deja su "marca" y sus rasgos intransferiblemente propios. Se trata, pues, del supuesto básico de la necesaria y nunca concluida re-construcción de Iberoamérica en lucha interior con el proceso negativo de demolición. Obsérvese que semejante necesidad de re-descubrimiento del Nuevo Mundo, implica también la necesidad del re-descubrimiento de Europa hoy *demolida* en su ser, aunque velada su decadencia de muerte por la autosuficiente opulencia relativista. Esta suerte de imprescindible ascesis despiadada para con nosotros mismos, constituye el grado primero de la re-construcción.

### *b) La sacralización de lo real y el orden nuevo del mundo (segundo grado)*

Así como Cristóbal Colón veía en su propio nombre y en las cosas de las Indias a las que aplicaba nuevos nombres, el sentido de lo sacro, del mismo modo la conciencia descubridora y misional (que es la verdadera conciencia iberoamericana desde 1492) no puede eludir su naturaleza que le exige la *sacralización* progresiva de lo real en medio de este mundo desacralizado y desacralizante. Hispanoamérica, en cuanto *fundada* por la Iglesia en España y la Corona española, participa, como ya dije, de la misionalidad del Verbo y del Cuerpo Místico; ella sabe, por eso, con San Ireneo, que "lo que no es asumido no es redimido" y siente la obligación de "implantar" la semilla de la Palabra "exterminando todo lo viejo" como dice el Concilio Vaticano II. (*Ad gentes*, 8) y permitiendo así la originalidad de lo nuevo. Este lenguaje insólito, incomprensible para el mundo de hoy y rechazado por él, es, sin embargo, el lenguaje que expresa con fidelidad el destino de Iberoamérica. Entre la primera y la segunda venida de Cristo, el continente cristóforo tiende a la "epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo en su historia" (*Ad gentes*, 9). Desde la aparente extrema debilidad y aun desde el menosprecio que ha designado a nuestras patrias como "países clientes", se ve con claridad el segundo grado de la re-construcción: esta gran patria, expatriada en cuanto peregrina, tiene como misión *sacralizarlo todo* en el estricto sentido del término *consecrare*, que designa el acto permanente de dedicar, consagrar, santificar todo el orden de la realidad iberoamericana: desde los entes naturales a la cultura, desde la historia a las instituciones. Este acto de *sagrar* o consagrar, es propio del acto descubridor; por eso la originalidad iberoamericana emergente del descubrimiento de lo originario, conlleva su carácter sacro; nuestra cultura detenta este sello y este signo desde la sociedad doméstica (*domus*) a la sociedad civil (*urbs*) y lo proyecta a la sociedad universal de las naciones (*orbis*).

Ante la demolición por las ideas que conduce al mundo a un llamado "nuevo orden" internacional identificado con el "estado homogéneo universal", el pensamiento católico iberoamericano ofrece lo que podríamos llamar el verdadero *orden nuevo* del mundo. La novedad cristiana de este orden *supone* el orden natural y este orden, como enseña San Agustín, exige que la primera sociedad (*domus*) se ordene al bien común de la sociedad civil (*urbs*); a su vez, el bien común de cada patria terrena se ordena al bien común universal de todas las patrias de este tiempo (*orbis*) (*De Civ. Dei*., 19, 7) y este bien común universal se ordena al Bien Común Absoluto que es Dios. Por lo tanto, el orden internacional supone la igualdad esencial de las patrias como base de su igualdad jurídica, hoy cotidianamente violentada e instrumentalizada por el Leviatán cabeza del imperio secularista del mundo. Sobrenaturalmente considerado como no puede no hacerlo la conciencia cristófora, las patrias terrenas que en el Antiguo Testamento fueron de la unidad a la dispersión como resultado del¡ pecado original y se mueven de la dispersión hacia la unidad futura, en el Nuevo

Testamento son vocadas o *llamadas* una por una hacia la constitución del pueblo *único* y *nuevo*. Mientras al término del proceso de demolición, el misterio de iniquidad declara "no queremos que Este reine sobre nosotros" (Lc 19, 14) las patrias católicas tienden a la federación de las naciones y a la *ecumene* cristiana. Frente al actual "viejo" des-orden del mundo, la conciencia cristófora iberoamericana propone un verdadero orden *nuevo* del mundo. Las patrias cristóforas bien saben que serán juzgadas como patrias según el anuncio del ángel del Apocalipsis: "ha llegado la hora de su juicio" (Ap 14, 7). De ahí que el segundo estadio del proceso de re-descubrimiento, reconstrucción y sacralización, se oriente hacia la posible instauración de un orden cristiano del mundo renovado. Otra alternativa, para nosotros no sirve. Por ahora, mientras el Señor de la historia no disponga otra cosa, seguiremos luchando desde las catacumbas de hoy.

### *c) Lo autóctono, la nueva evangelización de siempre y el fin metahistórico de la historia (tercer grado)*

Volvamos al comienzo. La plantación de la Palabra por la obra misionera, desmitificó lo originario mítico-mágico desde el cual pugnaban por germinar las semillas del Verbo y lo *transfiguró* por la conversión confiriéndole un ser nuevo. La indianidad se alcanzó a sí misma al hacerse cristiana; por eso lo único verdaderamente autóctono es la *tradición indo-íbero-católica* realmente constitutiva de Hispanoamérica. Lo autóctono no es lo simplemente telúríco y resulta imposible una suerte de regreso a lo puramente originario que *ya no es*. La transfiguración por la evangelización hace imposible un regreso a lo originario pero garantiza su originalidad. Luego, lo autóctono es Hispanoamérica católica. Y empleo aquí en su sentido estricto el término que proviene de *autochzon* (de *autós*, lo mismo y de *chzón*, la tierra); es, pues, autóctono lo que proviene de la misma tierra, es decir, de lo originario develado por la conciencia crítica en cuyo acto descubridor inicial ha comenzado nuestra historia; de ahí que lo autóctono emerja con el mismo emerger del ser *nuevo* de Iberoamérica. Nuestra autoctonía surge de la tradición greco-romano-ibérica y de la transfiguración de lo precolombino por la fe cristiana. Más sintéticamente: lo hispano-indo-(católico constituye lo propiamente autóctono.

Sobre este supuesto sigue adelante en el tiempo la *nueva* evangelización *de siempre*. Nuestra tipicidad, lo estrictamente autóctono, se confunde con la misionalidad de la conciencia cristiana que no se agota en la evangelización de Iberoamérica (jamás concluida) sino que se proyecta al Viejo Mundo y al resto del mundo. Como pensaba Simón Bolívar, Hispanoamérica es puente entre los dos océanos, media entre Europa y Asia; sobrenaturalmente vista y ante el actual proceso de demolición, esta gran patria expatriada y peregrina siente la vocación evangelizadora del mundo, ya esbozada en la evangelización de las Filipinas *desde* el México cristiano del siglo XVI. Por eso Juan Pablo II ha llamado a Hispanoamérica el "continente de la esperanza" porque la virtud teologal de la esperanza es la virtud del viador, del que está arraigado (no afincado para siempre) en una patria terrena y a la vez está de paso hacia la plenitud del reino al cual predica día a día.

El fin de este proceso de des-cubrimiento progresivo, de sacralización y evangelización -que concluirá un día, que sólo Dios conoce, por aniquilar el antiproceso de demolición- no es otro que el mismo fin de la historia. Este fin no es un contradictorio fin intrahistórico de la historia (como el "estado homogéneo universal" o la "era tecnotrónica") sino el fin *metahistórico* de la historia. Este fin absoluto es la

vocación no solamente de las personas sino de las naciones como tales; es la misma plenitud del Reino, tercer y supremo grado del proceso de *construcción* de Iberoamérica. Por tanto, vale también para las patrias las palabras del Señor de la historia cuando anuncia la plenitud del reino después del Juicio: “y del oriente y del occidente, del norte y del mediodía vendrán a sentarse a la mesa en el reino de Dios. Y así hay *últimos que serán primeros, y primeros que serán últimos*" (Lc 13, 29-30). Muchos poderosos de este mundo serán muy probablemente los últimos; ignoradas patrias peregrinas serán muy posiblemente primeras. Lo verdaderamente esencial es que las patrias (en este caso Iberoamérica y cada una de las patrias chicas que la integran) sean testimonio temporal de Cristo, aunque les costare el martirio que es supremo *testimonio del Testigo.* La Madre del testigo fiel, nuestra Señora, será su escudo y fortaleza. Tal es el grado supremo de la construcción interior de Iberoamérica, implícito en el instante simbólico en el cual Cristóbal Colón *plantó* el árbol de la Cruz en la playas de Guanahaní.

# CAPITULO XIV

## LA ENCICLICA *DEUS CARITAS EST* Y LOS SIGNOS DEL MUNDO

### 1. La novedad perenne del amor cristiano

Siempre es edificante para un católico meditar con devoción y espíritu de obediencia las enseñanzas del magisterio ordinario de Pedro. Estoy convencido –y lo he expuesto en muchos escritos- que la grande ausencia del mundo actual es el amor, el amor verdadero, concreto, diario, habitual. Benedicto XVI así lo enseña y no es casualidad que el tema de su primera encíclica sea el amor cristiano. Al mismo tiempo son altamente significativas, casi diría simbólicas, ciertas reacciones del espíritu del mundo fuera y dentro de la Iglesia (punto 4).

"Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios, y Dios en él" (I Jn 4, 16); éste es el punto de partida: "por eso, dice Benedicto XVI, en mi primera Encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás" (Intr, 1). Luego de poner en claro los sentidos de los términos eros, filía y agapé en una fina y profunda demostración de saber filológico y teológico, el Papa recuerda que eros es el término para mentar el amor mundano (indeterminado y ascendente y aún en búsqueda) y que *agapé* denomina "el amor fundado en la fe" (descendente, no-posesivo) cuya fuente es Jesucristo (I, nº 7) anclado en la contemplación (San León Magno) que se hace todo para todos (2 Co 12, 2-4; 1 Co 9-22). El *eros* se cura y salva en el *agapé* pues la fe asume a todo el hombre, nos da la certeza de que Dios creador y único Dios verdadero *ama al hombre* (I, 9) con amor de predilección; amor apasionado que se expresa esponsalmente. Nos revela la primera *novedad*, que es la imagen de Dios y la segunda, la imagen del hombre que sería "incompleta" sin la comunidad con el otro sexo. Jesucristo es el amor encarnado (I, 12) cuyo acto de entrega se ha perpetuado en la Eucaristía (el Logos se da a Sí mismo); por eso la unión de amor con Cristo es unión con los demás a los que Él se entrega: "amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí" (I, 15 in fine).

Aunque "nadie ha visto a Dios como es en sí mismo", Benedicto XVI afirma que Dios, sin embargo, "no es del todo invisible para nosotros (I, 17) pues sale a nuestro encuentro y en Cristo podemos ver al Padre; este amor (suyo y nuestro) es abandono, proceso y amor al prójimo a quien veo con los ojos de Cristo; es lo que me vuelve *disponible* para ayudar y amar al prójimo; de ahí que el mandamiento no sea un mandato externo sino expresión interna que *nos* hace unos para otros hasta que Dios sea "todo para todos" (1 Co 15, 28; I, 18 in fine).

### 2. El ejercicio del amor cristiano en el mundo

El Cristo total que es la Iglesia (comunidad de amor) infunde en sus miembros el amor trinitario; recuerda el Papa que el acto de Cristo de entregar su espíritu en la Cruz (Jn 19, 30) es "preludio del don del Espíritu Santo" después de su Resurrección;

muestra así cómo la caridad es tarea de la Iglesia y de cada miembro suyo; este ejercicio implica “un servicio comunitario ordenado” (II, 20) que mantiene el núcleo esencial a lo largo del tiempo desde la constitución de la diaconía (elección de los siete varones) hasta hoy; desfilan ante los ojos del Papa los santos Padres que él tan bien conoce y subraya y va designando las primitivas “estructuras jurídicas del servicio de la caridad en la Iglesia” (II, 23) como “caridad ejercida y organizada” (nº 24). Esta mirada histórica le permite mostrar cómo la Iglesia se expresa en el “anuncio de la Palabra” (*Kerygma-martyria*) en la “celebración de los Sacramentos” (*leiturgía*) y en el “servicio de la caridad” (*diakonía*) que se implican una en otra (II, 25 a). Por eso la caridad no es una suerte de “asistencia social” sino manifestación de su propia naturaleza; caritas-agapé “supera los confines de la Iglesia”, hermana caridad y justicia y, ante los nuevos desafíos de la sociedad moderna se expresa en la doctrina social católica (II, 26 y 27).

Esta última procura un orden social y estatal justo; en cuanto quehacer político, no puede ser tarea inmediata de la Iglesia, pero el amor de caridad “siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa” (II, 28 b). Reivindica el Papa la acción de la Iglesia y el principio de subsidiariedad y rechaza la afirmación de que “las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad” porque “esconde una concepción materialista del hombre” (II, 28 b); insiste en el valor de las “múltiples estructuras de servicio caritativo” (II, 30) y el compromiso total con el prójimo como actuación del *agapé* cristiano. En verdad, cuanto más se proclama el amor en este mundo, tanto más percibimos la ausencia del amor verdadero.

## 3. Consecuencias concretas del amor de Cristo y magnitud sobrehumana de su ejercicio

La existencia de organizaciones que trabajan en favor del hombre se explican porque el imperativo del amor al prójimo “ha sido grabado por el Creador en la naturaleza humana”; pero también por el mandato sobrenatural de Cristo que trasciende “las fronteras de la fe cristiana” (II, 31). El amor de caridad es “la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación”, allende partidos e ideologías. Es puro *don* como se pone de manifiesto en los responsables de esta acción *gratuita:* la Iglesia misma, los obispos, nosotros apremiados por el amor de Cristo (Gal 5, 14); es servidumbre “que hace humilde al que sirve” como Cristo; y el poder ayudar es *gracia* que nos hace instrumentos suyos (II, 35). Ni activismo ni inercia sino don en la *oración* como hizo la beata Teresa de Calcuta (II, 36). Cuando nos parezca que todo fracasa, recordemos que Cristo no nos impide gritar como Él lo hizo en la Cruz: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado”? (Mt 27, 46).

Los modelos son los santos y María, “espejo de toda santidad”. Benedicto XVI cita como al azar a grandes santos y reserva a María el lugar primero; en ella “la Palabra de Dios se convierte en palabra suya, y su palabra nace de la Palabra de Dios” (II, 41). Todos sus gestos son de una mujer que ama e intercede por sus hijos en el Hijo. Y allende la muerte, los santos y María nos enseñan qué es el *amor* y cuál su fuente siempre *nueva*. El Papa concluye con un himno a María Santísima que nos guía a Cristo-amante “en medio de un mundo sediento” (II, 42, in fine).

## 4. Los signos del mundo ante la *Deus Caritas est*

La encíclica de Benedicto XVI suscita signos negativos (los del mundo como mundo) y signos positivos (los del Cristo-total que peregrina en el mundo).

Ante todo, veamos los primeros que nos llegan por tres vías: uno desde fuera de la Iglesia militante; dos desde dentro donde sigue actuando misteriosamente la iniquidad "demoledora",

Examinemos el diario del día 26 de enero que da la noticia de la promulgación de la Encíclica. Una excelente periodista de La Nación (que como es lógico no sabe teología ni historia de la Iglesia) transmite los signos más o menos obvios del "espíritu del mundo" (*La Nación*, 1ª sec., 26.1. 06, p. 10, Bs. As.). La Encíclica "ya ha sido puesta bajo la lupa" por los "analistas"; tratándose de un teólogo "famoso por sus posiciones conservadoras" ... sorprende que su primera encíclica sea sobre el amor (¿!). Esta afirmación debe traducirse así: un ortodoxo-tradicionalista (en el recto sentido del término) debería ser opuesto... al amor (sic!); es decir, a la esencia del Cristianismo fundado por el Amor subsistente. También "sorprende" que el Papa (¡tan luego el antiguo profesor Ratzinger!) cite a los filósofos clásicos -al referirse al eros- "al margen de la Biblia" (col. 4) y que no sea opuesto a la corporeidad (¿!). Esta ignorancia inconmensurable permite sin embargo percibir, allende sí misma, el "espíritu del mundo" que se filtra en las líneas de la crónica.

Mucho más graves son los signos que provienen *desde dentro* de la Iglesia. He percibido una sorda oposición precisamente entre aquellos que lamentaron amargamente que al Espíritu Santo se le "ocurriera" escoger como sucesor de Pedro precisamente al Cardenal Ratzinger.

Volvamos al diario *La Nación*: en el mismo lugar citado se publica un breve reportaje a un dignatario argentino residente en Roma (col. 5-6).

Declara: "Hasta ahora no hay ninguna encíclica con estos análisis sobre el amor. Esto es totalmente nuevo y estoy encantado. El Papa sale con esta cosa estupenda, desplazando a todos".

Veamos línea por línea: "Hasta ahora no hay ninguna encíclica con estos análisis sobre el amor".

¿Lo habrá dicho en serio? En la primera encíclica, aproximadamente del año 63, San Pedro consuela a los cristianos por medio del amor (*agapé)* que es su tema central porque Cristo, desde antes de la creación del mundo, los ama (I, Ped 1, 20) y permite la purificación de sus almas: "para un amor fraternal no fingido, amaos unos a otros" (v. 22). Del mismo tenor es toda la carta respecto de la espiritualidad, del amor conyugal y de la obediencia en Cristo. Claro que en la segunda carta el primer Papa no olvida alertar sobre los falsos profetas y los falsos doctores (II, Ped 2, 1). Aquí no puedo referirme a todos los textos porque resultaría un volumen...; los profesores de Patrología lo saben mucho mejor que yo. Sólo quisiera recordar la clara y deliciosa encíclica de Pío XI sobre el amor conyugal, *Casti connubi*, *Quanta sit dignitas*, 1930 (Cuan grande sea la dignidad del casto matrimonio...).

Si no empleamos la expresión "nuevo" o "novedad" en sentido mundano (espíritu de novedad) está claro que "esto es totalmente nuevo" pero con la novedad eterna del Evangelio de Cristo.

El personaje citado aclara: "no es algo (la encíclica) que elaboró en el verano, como dijo Joaquín Navarro Vals" (¡?).

El Dr. Navarro Valls no quiso decir que el Santo Padre "se puso a estudiar" (como un novato) para escribir la encíclica: en el verano se retiró en el silencio interior contemplativo y elaboró y escribió la Carta. Este viejo profesor de Filosofía Medieval no puede menos que recordar muchos Santos Padres que escribieron sobre el *agapé* cristiano, más tarde las páginas encantadoras de San Buenaventura o de Santo Tomás (sobre el amor en el Aquinate el P. Santiago Ramírez escribió una obra monumental)... y desfilan los nombres de grandes investigadores: Nygren, Spicq (sus tres tomos memorables, *Agapé*, 1958), Cerfaux, Findlay, Bauer y decenas y decenas de autores hasta hoy.

El periodista formula una pregunta aviesa o simplemente ignorante: "¿se hubiera imaginado que el ex custodio de la ortodoxia católica también hablara de sexo?" (col. 6). Respuesta: "No".

Aquí se supone que un católico ortodoxo no puede hablar de sexo... porque piensa que es malo... como las herejías antiguas y modernas, y sectas gnósticas, el jansenismo... que todos los Papas y los santos "ortodoxos" condenaron.

Dejemos esto; ¡basta!

Hay otro signo negativo quizá mucho más grave: los representantes del neomodernismo teológico, así como no soportaron la *Humanae vitae* (1968) de Pablo VI o la *Veritatis Splendor* (1993) de Juan Pablo II, del mismo modo no soportan la *Deus Caritas est.* En esos ambientes los sacerdotes no le quieren y se extiende una desobediencia habitual que llega hasta muy altas esferas. Debemos rezar mucho por el Santo Padre y rechazar este anti-magisterio paralelo.

## 5. Los signos de Dios y la *Deus caritas est* como programa

La encíclica está pletórica de signos de Dios que se sintetizan en uno solo: el amor de Dios y el prójimo.

Haré sólo una brevísima enumeración: la vida espiritual sobrenatural se vuelve estéril sin el amor como unidad de *eros* y *agapé.*

El culto y la liturgia, sin el amor, son una malla vacía.

La teología no alimentada en el amor a las fuentes, en la especulación rigurosa y en la humildad absoluta, concluye en esa sombra afectada de muerte. La misma organización eclesiástica depende del amor a Cristo y seguramente, es gran preocupación de Benedicto XVI.

Sin la unidad *eros-agapé* como don absoluto no existe reevangelización del mundo a partir de las actuales catacumbas.

La cultura degradada en una suerte de anti-cultura, sin el amor cristiano termina por desaparecer (hoy, hasta el plagio es un "mérito").

En la vida práctica, la ausencia del amor cristiano permite el asesinato de millones de niños no nacidos y el rechazo total de toda norma natural y positiva.

Y así podríamos enumerar esos *desiertos espirituales* de la vida social, política, económica en el mundo todo-uno sin Dios.

Tales son los *signos*; tal es el *signo* y el *programa* de la Carta.

Roguemos en el "desierto" por el Santo Padre, y su "programa" naturalmente "imposible", sobrenaturalmente seguro. El sabe bien lo que enseña cuando comienza

su Encíclica con las palabras de San Juan: “Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (I Jn 4.16).

Córdoba, 4.2.2006.

# CAPITULO XV

## EL ISCARIOTISMO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO

### 1. El iscariotismo, infidelidad radical

Han transcurrido cuarenta y cinco años desde la redacción de mi meditación sobre Judas Iscariote (IIª parte de mi obra *El abismo del mal,* cap. VI). Después de un examen cuidadoso y de correcciones formales, hoy permanece tal como fue escrito. Solamente habría que agregar consecuencias y reflexiones suscitadas por la situación actual de la Iglesia peregrina y del mundo.

Judas es el proto-tipo del traidor; es decir, de aquel que quebranta, viola y en cierto modo invierte lo que debe cuidar y transmitir. Quizá no esté equivocado relacionar el término "traición" –que proviene de *traditio*- con la tradición. Ambos términos, "traición" y "tradición" provienen de *traditio* y éste de *trado*, *trans* y *do*, dar, poner en manos de otro el sagrado depósito. Significa también lo opuesto: no cuidar, no transmitir fielmente, quebrar la lealtad o fidelidad al depósito recibido. La inmensa desgracia de Judas es, precisamente, haber quebrado la fidelidad y en consecuencia, haber "entregado" en manos del Enemigo al Autor de la vida. A esta infidelidad radical –aunque guarde astutamente todas las apariencias de la fidelidad- llamo *iscariotismo* porque tiene su modelo en Judas Iscariote.

### 2. El llamado y la misión de los Doce

Al llamar a los Doce, el Señor (tanto en la narración de San Mateo como en la de San Marcos) nombra primero a Simón "llamado Pedro" y al final a "Judas el Iscariote, el que le entregó" (Mt 10, 2-4; Mc 3, 16-19). Pedro recibirá el primado; a Judas "más le valiera no haber nacido".

La elección les otorga poderes necesarios para su misión; viendo el Señor las turbas (figura de todos los hombres) se "enternecieron las entrañas" "pues dudaban deshechos y echados por los suelos como ovejas que no tienen pastor" (Mt 9, 36). Por eso, la misión primera es "que anduviesen con él" (Mc 3, 14) para que predicasen con Él, como Él. El Iscariote invertirá su misión de transmitir el sacro depósito (la tradición) para convertirla en la traición prototípica; todos los Judas de la historia, hasta el último día, cumplirán este papel inicuo.

Repasemos la misión de los Doce: "predicad diciendo: está cerca el reino de los cielos. Curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, lanzad demonios; gratuitamente lo recibisteis, gratuitamente dadlo" (Mt 10, 7-8). El texto de San Marcos es más breve: "y destinó a los doce para que anduviesen con Él y para enviarles a predicar y que tuviesen potestad de lanzar demonios" (Mc 3, 14-15).

La misión de los Doce, siguiendo los textos de Lucas y de Marcos, tiene como la vida espiritual, seis instancias y una culminación:

1. Él les llamó "para que fuesen sus compañeros"; algunos traducen "para que anduviesen con Él"; para "que Le acompañaran". Llamamos compañeros no sólo a quienes se unen a nosotros con algún fin, sino también a quienes correrán la misma

suerte que nosotros; en ese sentido *nos* acompañan. El Señor es quien llama (Jn 15, 16) para que siguiéndole, se unan a Él y le acompañen en su propia misión: la salvación del hombre. Para que puedan acompañarLe tienen que *ser como Él*, el enviado del Padre. Ser como Él, y andar con Él, para cumplir su misión es ser otros Cristos.

2. Constituidos en sus compañeros son "enviados a predicar" (Mc 3,14); es decir, son enviados a *anunciar* la salvación del hombre; se trata de anunciar la Palabra encarnada que nos compromete personalmente; "predicar" no es proponer una tesis o una teoría abstracta, sino proclamar un hecho: el Salvador ha llegado y las profecías se han cumplido. En resumen, predicar es hacer oír la Palabra y llamar a la penitencia y a la conversión; los apóstoles predican haciéndose otros Cristos, colaborando con Él, proclamando el Reino, dispuestos a con-morir con Él.

3. El mismo texto dice que tendrán "poder de expulsar los demonios". Ellos participan del poder de Cristo que libera al hombre del dominio del demonio; éste logró, gracias al pecado, cierto "derecho" sobre el hombre, "derecho" que ha perdido porque el hombre es "rescatado" por Cristo en la Cruz del Sacrificio. La potestad de expulsar a los demonios es participación en la potestad salvífica de Cristo.

4. Ellos, al proclamar o predicar la Buena Nueva podrán, como el Supremo Pastor, "traer las ovejas perdidas a la Casa"; es decir, no sólo a las ovejas perdidas de la Casa de Israel sino a las ovejas del redil del mundo.

5. Cristo les invita a "sanar enfermos", a "resucitar muertos" y a "limpiar leprosos" como una amante reiteración de lo mismo; porque, más allá de los milagros que confirman la fe, sanarán al hombre de la enfermedad radical que es el pecado; resucitarán a los muertos, muertos por lo único mortal que es el pecado; limpiarán para siempre la lepra del pecador.

6. La enumeración es al fin como subrayada por el Amor infinito: los apóstoles deben "dar gratuitamente lo que gratuitamente han recibido". Sin ningún mérito *previo* han recibido la novedad del Acontecimiento redentor que es el mismo Cristo; ahora, acompañándole a Él, deben darLo gratuitamente con ocasión o sin ella, oportuna e inoportunamente.

7. Semejante camino nuevo (Él es el Camino) culminará, como en los grados de la vida espiritual, no en una etapa sino en un estado final allende el tiempo de la prueba: la plenitud del Reino en la Casa del Padre.

### 3. Como invierte el iscariotismo la misión de los Doce

La plenitud que se espera es precedida por la prueba que consiste en la inversión ominosa y misteriosa de la misión de los Doce. Cuando el Señor anuncia su segunda venida, advierte: "primero es necesario que Él sufra mucho y que sea *rechazado* por esta generación" (Lc 17,25). Habrá falsos profetas, falsos "cristos", falsos apóstoles, emisarios del Enemigo del hombre cuyo prototipo es el Iscariote. No será tiempo de *tradición* sino de *traición* y la Iglesia visible tendrá en su seno (sólo "físicamente") a pseudo-compañeros que sólo en apariencia "andan con Cristo" porque *no* Le acompañan.

El iscariote es una velada figura de anticristo o de anti-Palabra aunque se proclame a sí mismo "predicador"; no anuncia el Acontecimiento de la Palabra encarnada y Sacrificada en la Cruz; frecuentemente es tributario de pseudo maestros para quienes la muerte y la resurrección de Cristo fue creída por los Apóstoles (en el mito de la narración) pero sólo subjetivamente creída; no se anuncia un acontecimiento

histórico. Pongo *sólo* un ejemplo extremo; lo esencial es que no hay compromiso, penitencia ni conversión: es la pseudo predicación de Judas más atento al "reinado" *secular* del Rabbi Jesús.

Como un gas impalpable que penetra en la Iglesia por alguna grieta (como denunciaba Pablo VI) el iscariotismo no quiere "confrontaciones" ni recios testimonios (sí, si; no, no) sino compromisos equívocos, "ponderados" y "prudentes"... que le permitan seguir viviendo "en paz" *con el mundo.*

No le preocupa "traer las ovejas perdidas a la Casa del Padre (que podría costarle hasta el no deseado martirio) sino *trasquilar* sus ovejas, hacer de ellas obsecuentes cortesanos y desempeñar hasta el fin su papel de mercenario entregado al mundo. El pastor se alía con el Lobo. El iscariotismo acentúa la "enfermedad" radical del hombre, bajo el pretexto de ofrecerle una "mejor calidad de vida" terrena, le lleva a la muerte segunda y a padecer de la lepra mortal en la opulencia.

Para los iscariotes de hoy todo les es debido y trasladan al mundo sus apetencias: de ahí su *mutismo* en relación con la Palabra y su garrulería "elocuente" que sólo acentúa y difunde la secularización de una Iglesia "democrática". El iscariote ha sustituido el compromiso con Cristo por la "ética del discurso" (como dicen ciertos "filósofos" actuales) que se funda en el "consenso". Por eso, ante los grandes problemas morales (como el aborto, la "educación sexual", la santidad del matrimonio, acude no a la radical afirmación de la recta doctrina de la Iglesia Verdadera, sino al "discurso consensuado"; a la necedad de "crear" los "espacios de diálogo" que permitan "discutir de manera madura" (¿!); sobre todo, como dice alguno que es como la contrafigura del cura de Ars o de José Gabriel Brochero, es menester ser "fiel" al "derecho de las mayorías".

Los iscariotes de la Iglesia y el mundo no se atreven a oponerse a "las mayorías".

Los iscariotes nada dan gratuitamente porque pareciera que nada han recibido gratuitamente. Ante la posibilidad del heroico testimonio se limitaa a preguntar al mundo "¿qué me dais, y yo os lo entregaré?" (MT, 26,15).

Córdoba, 10 de noviembre de 2005,
conmemoración de San León Magno

# CAPITULO XVI

# REFLEXIÓN FINAL

Cuando terminé de “armar” los veinte capítulos que constituyen este libro, escritos en el transcurso de treinta y tres años, me pregunté dos cosas: *¿por qué* emprendí tan largo esfuerzo y *cómo* escribí esta obra. Primero responderé a la segunda pregunta

## 1. Una asistematicidad sistemática

La multiplicad de temas que componen esta obra, puede dar la impresión de una asistematicidad generalizada (secularización, naturaleza, sobrenaturaleza, orden moral, relativismo, fe y razón, “modernismo teológico”, ecumenismo, fe, gracia, etc). Esa es la impresión que produce una mirada panorámica del índice analítico y será una impresión correcta debido tanto a los temas que aparecen, desaparecen y vuelven a aparecer, como a los distintos momentos temporales y circunstancias especiales que los provocaron. En ese sentido, este largo recorrido es asistemático.

Sin embargo, creo que ahora sería conveniente repensar brevemente la idea de “sistema” (*sin-istemi*= “reunión”) como la composición de un todo orgánico por la reunión de elementos diversos; lo elementos no constituyen el todo como una mera suma sino que cada uno cumple una función coordinada con los demás. En este sentido estricto, la obra es sistemática porque cada uno de sus elementos se integra orgánica y vitalmente con el todo; más al fondo todavía, quizá podría decirse que una sola idea circula de extremo a extremo: la secularización como fenómeno general que afecta tanto al orden natural del que se ocupa la metafísica como al orden sobrenatural del que se ocupa la teología.

De este modo, ambos aspectos son verdaderos: asistematicidad porque la obra no responde a un plan previamente trazado sino a la espontaneidad de temas esenciales que fueron aflorando a lo largo del tiempo, de las circunstancias diversas y de la experiencia personal. Sistematicidad porque ninguno de sus temas deja de integrase orgánicamente en un todo doctrinal. De ahí la asistematicidad sistemática del libro.

## 2. El sacerdocio común del laico, en acto

Ahora he de responder a la primera pregunta: ¿Por qué escribí este libro? Al formularme la cuestión, toda la constitución *Lumen Gentium* volvió a estar presente como cuando la leí por primera vez poco después del Concilio Vaticano II; y volvió a mi ánimo con el mismo estupor de hace tantos años: la impresión de que *casi nadie lee ni estudia* las Actas del Concilio. En ellas he vuelto a repasar la doctrina de la *tradición de siempre* sobre el sacerdocio común de los laicos en cuanto el Señor a su pueblo nuevo “lo hizo reino y *sacerdotes* para Dios, su Padre” (Hebr 5, 1-5; Ap 1,6; 5,9-10): así los bautizados son *consagrados* “como casa espiritual y sacerdocio santo”; por eso todos se ofrecen a sí mismos, como Cristo, como hostia viva, santa y grata a Dios

(Rom 12,1) y han de dar testimonio de Él *en todo lugar y circunstancia*[1]. Aunque sacerdocio común y sacerdocio ministerial son *esencialmente* diversos, como dice la *Lumen gentium* en el mismo lugar, "se ordenan el uno para el otro". El Bautismo es la raíz del sacerdocio común, la Confirmación es su desarrollo y la Eucaristía es su cumplimiento y sustentación"[2].

De ahí la participación íntima del laico en la Iglesia como misterio, como comunión y como misión. Aunque ninguna gracia y ningún carisma puede dispensar al laico de la obediencia a los Pastores en comunión con Pedro, son innumerables los ministerios derivados del Bautismo y la Confirmación y son llamados a dar testimonio en la familia, el trabajo, el sufrimiento,, la cultura, la ciencia... También el laico está llamado a integrar la Iglesia *misión* tanto dentro como fuera de Ella. Los laicos son, como enseña Juan Pablo II, anunciadores de la Buena Nueva; el pensador católico está llamado también (mucho más que otros) a "rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana"[3].

En la situación actual del mundo su misión se vuelve dolorosísima: el mundo odia al laico católico quien sufre un *asedio* casi insoportable desde fuera y desde dentro de la Iglesia militante. Por eso he ido escribiendo este libro como testimonio de esa experiencia. *Desde el mundo* acontece lo que siempre es de esperar: las puertas que se cierran, el acoso constante en la Universidad, en el trabajo y en la vida social; las dificultades que provienen de mis propias debilidades y pecados; *desde dentro*, el progresismo "teológico" infiltrado en la Iglesia, el mutismo hostil, los celos, la persecución silenciosa, el abatimiento y la confusión de ovejas en soledad... el sufrimiento callado. Para mal de males, estos laicos también sufren horribles tentaciones bien preparadas por el "dios de este mundo": el *cansancio*, la *desesperanza* y, sobre todo, esa demoníaca "tristeza del bien espiritual" que es la *acedia*. Enseña Santo Tomás que la acedia es doblemente mala tanto en sí misma, como opuesta a la caridad, como por sus efectos (desesperación, pusilanimidad, indolencia, rencor, malicia, divagación de la mente por lo vedado)[4].

A esto se expone el pensador católico asediado desde dentro. Parece no tener escape. Sin embargo no es así: si la *acedia* y sus efectos lo acechan desde dentro de Casa, le espera el camino del sufrimiento gozoso y del martirio. Como sabemos, el martirio (supremo testimonio) puede ser *cruento* (martirio en sentido propio) o *incruento* que se identifica mejor con la "confesión" de la fe. Por eso es necesario el testimonio, siempre riesgoso, en el cual el laico suele sentirse como comprimido entre dos muros: Hay un techo y un piso. En el techo una apertura abierta a la luz; en el medio del piso, un hueco, una trampa tenebrosa. El muro al que dan sus espaldas suele ser el acoso de entre casa, la iniquidad "demoledora": el muro del frente, es el mundo hostil que lo odia y excluye. La fidelidad sin quebrantos lo lleva a la apertura y, por ella, a la Luz; al foso del piso sólo puede caer si se arroja en él por propia voluntad, cediendo a la acedia y al odio . Oremos siempre para que eso nunca ocurra. Tal suele ser la situación misteriosa del laico en el mundo.

---

[1] *Lumen gentium*, II, 10

[2] Juan Pablo II, *Christifideles laici*, I, 14

[3] *Christifideles laici*, III, 34

[4] *STh.,* II- II, 35, 1-4; pueden leerse con mucho fruto los excelentes libros del P. Horacio Bojorge S.J., sobre la acedia: *En mi sed me dieron vinagre. La civilización de la acedia,* Editorial Lumen, Bs. As., ; *Mujer, ¿por qué lloras? Gozos y tristezas del creyente en la civilización de la acedia,* 191 pp., ib., 1999.

## 3. La “demolición” de la Iglesia, la Iglesia “demolida” y la gloria de la Iglesia

A lo largo de estas páginas, en buena medida inspiradas por las palabras de Pablo VI cuando denunció el proceso interno de “autodemolición” de la Iglesia, contemplamos la continuación de la Pasión de Cristo que sólo cesará al final del tiempo. Mientras exista Iglesia peregrina, los padecimientos lacerarán el Cuerpo del Señor. Escribo en abril de 2006 y para nuestra visión miope y defectuosa, da la impresión que la “demolición” logra su objetivo; por eso, en la segunda parte me atrevo a hablar de la Iglesia “demolida”.

Sin embargo, sabemos que los padecimientos de Cristo no están sólo en Cristo sino en todos los Cristos: Inspirado en el comentario de San Agustín al Salmo 61, dice Odo Casel en su hermoso libro sobre la Iglesia: “Cuando tú sufres, sufres algo por parte de aquellos que no son miembros de Cristo, eso faltaba a la Pasión de Cristo. Eso le será agregado, porque faltaba todavía, y tú colmas la medida. No la rebasarás; sufrirás justamente lo que hay que verter sobre la Pasión total de Cristo, que padeció como Cabeza y aún sigue padeciendo en sus miembros, es decir, en nosotros. A este tesoro común nosotros aportamos –cada cual según sus fuerzas- nuestra parte”[5].

Encerrados entre dos muros, uno levantado a veces a nuestras espaldas, otro al frente que es el mundo, nos parece que, en el “desierto” ya no podemos soportar más; pero, sigue Odo Casel: “a veces, a juzgar por la apariencia externa, es como si los padecimientos de los miembros fueran superiores a los de la Cabeza. La verdad es que en la única Pasión del Señor estaban contenidos *todos* los sufrimientos de la *Ekklesía*. Así es que, en la Pasión, la Ekklesía es la ‘plenitud’ del Señor, pues despliega ella lo que está oculto en Cristo”[6]. Y podemos pensar que en la “pequeña grey”, en el *resto*, se concentrarán los sufrimientos que pre-anuncian la gloria de la Iglesia. La gloria que esperamos, en cierto modo, ya está aquí.

Por eso he escrito este libro.

Córdoba, 6 de abril de 2006.

[5] *Misterio de la Ekklesía*, p. 186, trad. de I. Oñatibia, Ed. Guadarrama, Madrid, 1964

[6] *Op. cit.*, p. 187-188

# E P Í L O G O

“Si el mundo os odia, sabed que me
ha odiado a Mí antes que a vosotros.
Si fuerais del mundo, el mundo amaría
lo suyo; pero como vosotros no sois
del mundo -porque Yo os he entresacado
del mundo- el mundo os odia. Acordaos
de esta palabra que os dije: No es el
siervo más grande que su Señor. Si me
persiguieron a Mí, también os perseguirán
a vosotros; si observan mi palabara,
observarán también la vuestra. Pero os
harán todo esto a causa de mi nombre,
porque no conocen al que me envió (. . .)
Cuando venga el Intercesor, que os enviaré
desde el Padre, el Espíritu de verdad, que
procede del Padre, Él dará testimonio de
Mí. Y vosotros también dad testimonio, pues
desde el principio estáis conmigo” (Jn 15,
18-21, 26-27).